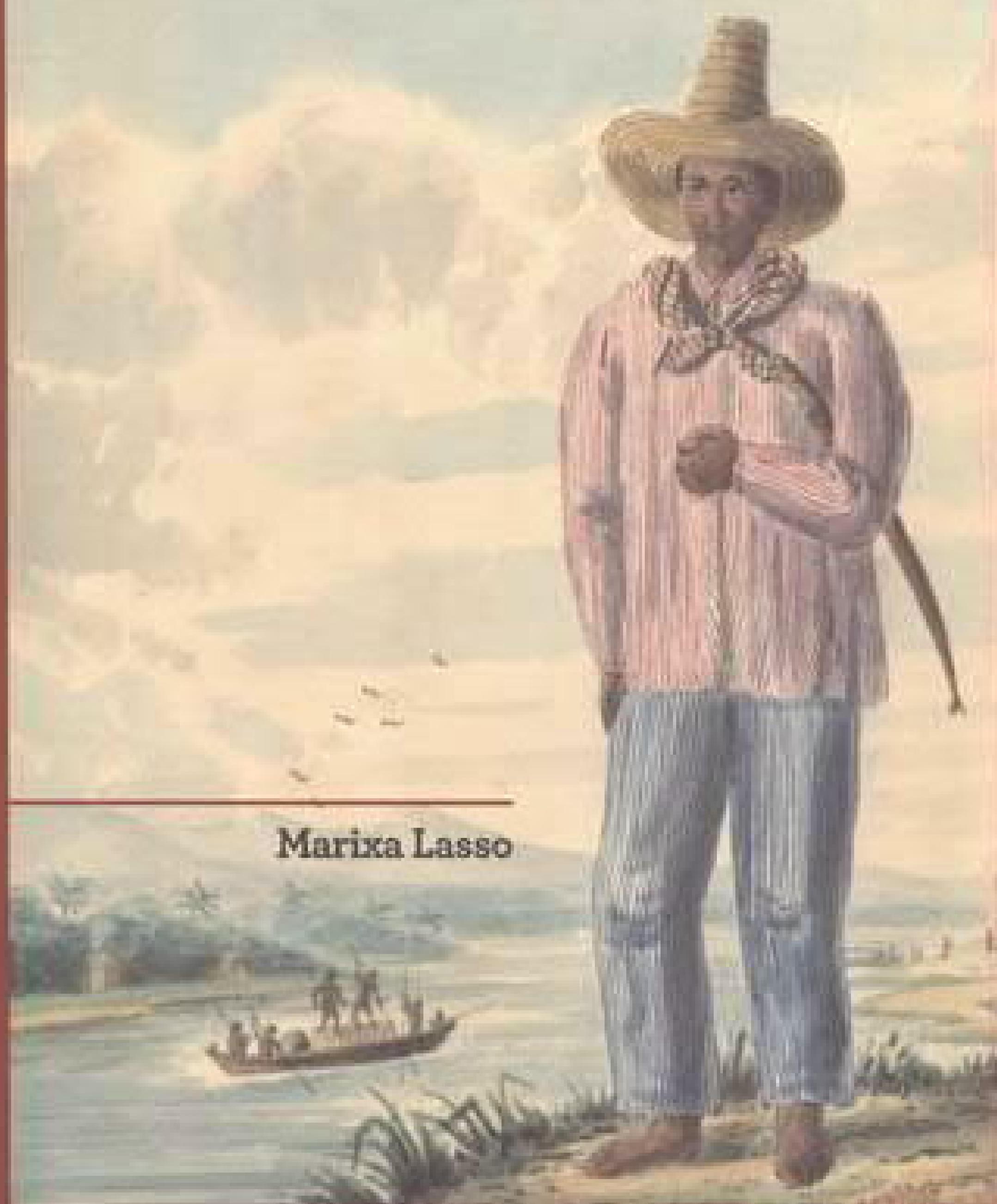
Mitos de armonía racial

Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831



Marixa Lasso

Mitos de armonía racial

Raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831

Marixa Lasso

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Historia

Banco de la República

Lasso, Marixa

Mitos de armonía racial: raza y republicanismo durante la era de la revolución, Colombia 1795-1831 / Marixa Lasso; traducción Camilo Quintana. -- Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, Ediciones Uniandes, 2013.
200 p ; 17 x 24 cm.

ISBN 978-958-695-943-8

1. Negros – Colombia – Siglo XIX 2. Colombia – Relaciones raciales – Siglo XIX 3. Colombia – Historia – Guerra de Independencia, 1810-1819 I. Universidad de los Andes (Colombia). Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Historia II. Tít.

CDD 305.8961 SBUA



Título original: *Myths of Harmony. Race and Republicanism during the Age of Revolution: Colombia 1795 – 1831*

Primera edición en inglés: University of Pittsburgh Press, 2007

Primera edición en español: noviembre de 2013

Ediciones Uniandes
Carrera 1.ª núm. 19-27, edificio Aulas 6, piso 2
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 3394949, ext. 2133
http://ediciones.uniandes.edu.co
infeduni@uniandes.edu.co

© Banco de la República
Carrera 7 núm. 14-78
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: 343 11 11

Published by agreement with University of Pittsburgh Press, Eureka Building 5th Fl, 3400 Forbes Avenue, Pittsburgh, PA, 15260, USA / Publicado mediante acuerdo con University of Pittsburgh Press, Eureka Building 5th Fl, 3400 Forbes Avenue, Pittsburg PA 15260 USA.

ISBN: 978-958-695-943-8

Corrección de estilo: Edgar Ordóñez
Diagramación interior: Neftalí Vanegas
Diseño de cubierta: Víctor Gómez

Imagen de cubierta: © Museo Nacional de Colombia / Ernesto Monsalve. Auguste Le Moyne (1800/1880). Sin título, Ca. 1835. Acuarela (acuarela/papel verjurado de fabricación industrial). 17 x 7.3 cm. Número de registro: 5478. Colección Museo Nacional de Colombia.

Impresión:
Editorial Kimpres Ltda.
Calle 19 sur núm. 69C-17
Teléfono: 4136884
Bogotá, D. C., Colombia
Impreso en Colombia – *Printed in* Colombia



Contenido

Agradecimientos

EN EL TRANSCURSO de la investigación y el desarrollo de este proyecto incurrí en muchas deudas personales y profesionales. En los Estados Unidos recibí ayuda financiera del Social Sciences Research Council / American Council of Learned Societies, con auspicio de la Andrew Mellon Foundation; la Wenner Gren Foundation for Antropological Research, la Tinker Foundation y el College of Arts and Sciences de la Universidad de Florida. Di inicio a este proyecto en la Universidad de Florida, donde recibí apoyo crucial y estimulo intelectual de David Geggus y Mark Thurner. Con gran afecto recuerdo nuestras conversaciones y la gentileza con la que leyeron y comentaron muchas versiones de mi manuscrito. También les agradezco a Álvaro Félix Bolaños, Frederick Corney y Jeffrey Needel sus consejos y voces de aliento. Mientras escribía el libro me encontré con otros historiadores que con generosidad leyeron y comentaron mi trabajo; mis agradecimientos a Jeremy Adelman, Reid Andrews, Nancy Appelbaum, Choi Chattarjee, Dan Cohen, Laurent Dubois, Chris Endy, Susan Fitzpatrick, John Garrigus, Aims McGuinness, Kym Morrison, Mary Roldán, James Sanders, Pete Sigal y Gillian Weiss. También deseo agradecerles a mis colegas de la Case Western Reserve University por el maravilloso ambiente intelectual y de trabajo. Una descarga de un semestre, otorgada por la misma universidad, me proporcionó tiempo necesario para escribir.

En Colombia, estoy profundamente agradecida con los empleados del Archivo Histórico Nacional de Colombia, la Biblioteca Luis Ángel Arango y la Biblioteca Nacional. En particular, me gustaría agradecerles al director y a los empleados del Archivo Legislativo, quienes sin apoyo ni recursos institucionales organizaron y pusieron a mi disposición documentos del siglo XIX. Les agradezco a los historiadores Ana María Bidegain, Meri Clark, Muriel Laurent, Raúl Román, Antonio Vidal Ortega y Fabio Zambrano por su amistad y consejos. Mis agradecimientos más especiales están dirigidos a Alfonso Múnera, por su inspirador apoyo intelectual y magnífica hospitalidad. También deseo agradecerles a Tatiana, Mayttee, Antonio, Julia, William y Ana María por su amistad y hospitalidad. Mi estadía en Colombia no habría sido la misma sin ellos.

En Panamá, mi familia y amigos me brindaron el amor y la estabilidad emocional necesarios para sobrellevar mi nómada y errante vida académica. Le estoy infinitamente agradecida al historiador Alfredo Castillero Calvo, de la Universidad de Panamá. Él y su esposa, Ángeles Ramos Baquero, me acogieron en su hogar, en donde aprendí, por primera vez, a amar la historia y la investigación de archivo. Finalmente, le agradezco a Jim por su amor y compañía, y por ayudarme a tender un puente entre Ohio y Panamá.

Introducción: las guerras de Independencia

El 11 de noviembre de 1811 una turba de patriotas negros y mulatos arremetió contra los miembros de la Junta revolucionaria de Cartagena reunidos en la sala del Consejo del Ayuntamiento. Armados con lanzas, puñales y armas de fuego, los patriotas pardos exigieron que los indecisos miembros de la Junta declararan la independencia. Después de vituperar y abatir a golpes a los indefensos miembros de la Junta, la turba los forzó a firmar la Declaración de Independencia contra su propia voluntad.[1] Aunque la escena recién descrita recrea con fidelidad muchos de los testimonios de la época y concuerda con investigaciones históricas que demuestran la influencia política de negros y mulatos en las guerras de independencia, aún hoy parece increíble una escena independentista en la que negros y mulatos son los protagonistas.[2] Narrar un Día de la Independencia en el que los negros y mulatos determinaron el curso de los hechos desafía de manera directa dos de las suposiciones más populares acerca de las guerras de Independencia: que las clases más bajas no eran más que mera carne de cañón y ejercieron muy poca, si es que no ninguna, influencia política, y que las guerras de Independencia fueron lideradas por élites inspiradas en "ilusiones ilustradas" foráneas, que no tenían relación alguna con la realidad hispanoamericana.[3]

Estas ideas se remontan a las primeras narraciones históricas de las guerras de Independencia, las que consideraban a las clases más bajas como uno más de los numerosos obstáculos que los patriotas criollos tenían que superar

1. La importancia de esta escena para comprender las políticas patriotas de los afrocolombianos es resaltada por Múnera en *El fracaso*, 191-199.

2. Véanse las notas 33 y 34 del presente capítulo.

3. El término *ilusiones ilustradas* lo tomo prestado de Castro Leiva (*La Gran Colombia*); también me inspiro en la crítica de Rancière al análisis revisionista, en la que expone la Revolución francesa como una ilusión; véase *Names of History*, 22, 31-39.

para crear una nación independiente, libre y moderna.[4] José Manuel Restrepo (protagonista de muchas luchas independentistas, ministro de Interior bajo el gobierno de Simón Bolívar e historiador de la primera historia de las guerras de Independencia colombianas) calificó las clases más bajas de primitivas, ignorantes y propensas a seguir a cualquier demagogo. Según Restrepo, si no eran controladas, podían empujar a la nación al abismo de la anarquía.[5] Los escritos de Restrepo reconocen la presencia e influencia decisiva de los pardos (negros y mulatos libres) en la revolución de Cartagena, pero despolitizan sus acciones. En la opinión de Restrepo, el alcohol y el dinero, más que el patriotismo, explicaban la participación de los pardos en el movimiento independentista.[6] La militancia de los pardos no era una prueba positiva del patriotismo popular; por el contrario, su activismo demostraba la insolencia "de la gente de color", que "adquirió una preponderancia que con el tiempo vino a ser funesta para la tranquilidad pública".[7] La historia fundacional de Restrepo inscribió los actos de los patriotas pardos en un discurso de peligro e irracionalidad que contrastaba con la conducta noble y politizada de la élite criolla.[8]

En esos escritos criollos del siglo XIX, la modernidad no es criticada; por el contrario, es la aspiración a la que se encomendaban los patriotas criollos y uno de los principios que justificaban la independencia respecto de España.[9] Sin embargo, ciertas narraciones tempranas de las guerras de Independencia también contienen las primeras opiniones que consideran las políticas democráticas modernas inapropiadas en el contexto social hispanoamericano. Estos textos no condenan el sistema republicano, mas sí sus excesos. Simón Bolívar es, tal vez, el representante más influyente de esta tradición. Son bien conocidos sus ataques a los abogados, demagogos y filósofos incendiarios por no entender que las políticas modernas no podían ser transferidas a Hispanoamérica sin prestarles la suficiente atención a la geografía y cultura locales.[10] Regularmente

4. Colmenares, *Las convenciones*, 78-89, 94-95.

5. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, I: 37.

6. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, I: 190.

7. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, I: 189.

8. Sobre la importancia del lenguaje y la ideología en las estructuras de poder véase Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 43-89; Lincoln, *Authority Construction and Corrosion*, 9-11, 47-54; Wolf, *Envisioning Power*, 56, 129.

9. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, I: 89-94.

10. Véanse los siguientes análisis del legado intelectual de Bolívar: Carrera Damas, *El culto a Bolívar*; Lynch, *Simón Bolívar*, 92-94, 119-122; Brading, *First America*, 603-620; Castro Leiva, *La Gran Colombia*; Pagden, *Spanish Imperialism*, 133-153.

pasa inadvertida su influencia en el desarrollo de una tradición intelectual que borró la contribución de las clases populares hispanoamericanas a la historia de la democracia moderna y que hace aparecer la modernidad como una mera ilusión de las élites ilustradas. Bolívar sostenía que un sistema político enteramente representativo no convenía a los suramericanos. Creó una dicotomía que distinguía entre norteamericanos políticamente virtuosos y suramericanos cuyo "carácter, costumbres y luces" no se adecuaban a "las instituciones perfectamente representativas". Según Bolívar "los sistemas enteramente populares, lejos de sernos favorables, temo que sean nuestra ruina".[11] También consideraba que la representación popular y regional no era más que la trastornada ensoñación política de un puñado de abogados ilustrados.[12] En su discurso frente al Congreso Constitucional de Angostura, criticó la Constitución al recordarles a los legisladores que "no todos los ojos son capaces soportar la luz celestial de la perfección".[13] La democracia representativa tal vez funcionaba en el paraíso, pero no en Suramérica. Al interpretar los gobiernos "perfectamente representativos" como una aspiración de unos pocos abogados ilusos, Bolívar desligó los nuevos gobiernos constitucionales de las mismas sociedades hispanoamericanas que los gestaron. El legado de esta narrativa fue borrar de la memoria histórica los debates y aspiraciones locales sobre la naturaleza del nuevo sistema político. Sin embargo, si Bolívar criticaba a los abogados por no comprender que las instituciones liberales no podían acomodarse a la geografía colombiana, esto no se debió a que él temiera que las clases populares se mantuvieran ajenas y distantes de las políticas modernas, sino a que participaran más de lo debido. Tal como lo ha mostrado Germán Carrera Damas, Bolívar temía que la democracia en Hispanoamérica acabara con el mandato de las élites.[14] Bolívar acusaba a los abogados de no lanzar sus miradas "sobre los caribes del Orinoco, sobre los pastores del Apure, sobre los marineros de Maracaibo, sobre los bogas del Magdalena, sobre los bandoleros del Patía [...] y todas las hordas salvajes de África y América" que llevarían a Colombia a su ruina; incluso, podrían convertirla en un nuevo Haití.[15] En su célebre "Carta de Jamaica", Bolívar también asoció la democracia con los grupos populares

11. Bolívar, *Obras completas*, 1: 168.

12. Esta línea de argumentación es abrumadoramente similar a la crítica que les hacen los revisionistas franceses a los intelectuales por los excesos de la Revolución francesa. Véase Rancière, *Names of History*, 40.

13. Bolívar, "Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de Febrero de 1819, día de su instalación", en *Obras completas*, 3: 681-682.

14. Carrera Damas, *Venezuela*, 113-133.

15. Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander, San Carlos, 13 de junio, 1821, en *Obras completas*, 1: 565.

cuando declaró que "en Lima no tolerarán los ricos la democracia, ni los esclavos y pardos la aristocracia".[16] Años más tarde le advertiría a José Antonio Páez de la inconveniencia de cambiar el sistema republicano de Colombia, debido a su popularidad entre los pardos. Según Bolívar, "un trono espantaría tanto por su altura como por su brillo. La igualdad sería rota y los colores [las clases de color] verían perdidos todos sus derechos por una nueva aristocracia".[17] Posteriores intérpretes del pensamiento de Bolívar suelen olvidar el fuerte vínculo entre los pardos y la democracia presente en los escritos bolivarianos. Por el contrario, su obra es mucho más recordada por su discurso contra la incapacidad de los abogados para entender la sociedad local.[18]

De manera paradójica, el discurso binario acerca del sueño ilustrado de la élite y el tradicionalismo de las clases populares alcanzó nuevos niveles durante las décadas de 1960 y 1970, cuando una nueva generación de historiadores se dedicó a denunciar el marcado elitismo de las narrativas tradicionales que glorificaban la Independencia y el rol protagónico de los padres de la patria. Ellos deseaban entender los efectos sociales de la Independencia e incorporar a las clases populares en las historias nacionales. A medida que los historiadores comparaban la naturaleza y el grado de los cambios sociales y económicos ocurridos desde los tiempos coloniales hasta el siglo XIX, concluían que las clases más bajas no habían ganado nada con la Independencia; por el contrario, habían perdido mucho.[19] Las clases populares habían sido traicionadas por la esperanza que una élite ilustrada fincaba en una modernidad que proclamaba la igualdad de todos los ciudadanos, pero que estaba caracterizada por el caciquismo y el fraude electoral; que proclamaba la igualdad racial, pero perpetuaba prácticas coloniales de discriminación racial.[20] En consecuencia, cualquier

16. "Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla", Kingston, 6 de septiembre de 1815, en Bolívar, *Obras completas*, 1: 172.

17. Simón Bolívar a José Antonio Páez, 6 de marzo de 1826, en *Obras completas*, 2: 322-223.

18. Jaime E. Rodríguez, *Independence of Spanish America*, 220; Brading, *First America*, 613.

19. En "Enigma of Latin American Independence", Víctor Uribe analiza el "limitado impacto" de la historia social en la historiografía de las guerras de Independencia. Una revisión más amplia de las dificultades de la historia social para proveer un análisis comprensivo de la política cultural en América Latina puede encontrarse en Taylor, "Between Global Process".

20. La comprensiva obra de Lynch *Spanish American Revolution* provee un excelente resumen de las monografías producidas en las décadas de 1950 y 1960. En la década de 1960, varias excelentes monografías históricas sobre el periodo de la Independencia enfatizaron la importancia de la participación de las clases bajas. Sin embargo, estos trabajos tendían a subrayar su naturaleza apolítica. En su análisis de la revuelta de Hidalgo, *e. g.*, Hamill resume la participación de las clases bajas de la siguiente manera: "La vasta mayoría de los indios y de las castas en la Nueva España se sentían a gusto manteniéndose distantes del conflicto, a no ser que éste se les viniera encima. Estas eran ingredientes inertes, víctimas inocentes, quienes no tenían ni el más mínimo conocimiento

cambio en la cultura política era rápidamente descartado como un espejismo que ocultaba crueles desigualdades sociales.[21] Las guerras habían asegurado la independencia respecto de España, pero nada más. El trabajo del historiador colombiano Indalecio Liévano Aguirre es un ejemplo típico de esta perspectiva. A pesar de que resalta la participación de las clases populares en las guerras, las desvincula de cualquier ideología política propia de sus tiempos. Según él, a "los esclavos, los indios, los desposeídos y las razas de color, les resultaron ininteligibles los despliegues de falsa erudición de los abogados criollos".[22] A pesar de su crítica a las narrativas tradicionales, Liévano Aguirre se mantuvo prisionero de la caracterización elitista de las clases bajas como primitivas, tradicionales, y prepolíticas. De manera irónica, este énfasis en las clases populares hace de la revolución una quimera política, y su supuesta desconexión de la política moderna convierte a las políticas revolucionarias en meras ilusiones de las élites hispanoamericanas. En consecuencia, los debates intelectuales y políticos locales se convirtieron en sinónimos de una falsa erudición que contrastaba con una supuesta verdadera erudición de cuna europea. El rol crucial y pionero de Hispanoamérica en la historia de la democracia y el republicanismo quedaba de esta manera olvidado.[23]

Pero en Venezuela y el Caribe colombiano, que fueron escenarios de primera línea en el teatro de la guerra e importantes proveedores de ejércitos revolucionarios, los afrodescendientes constituían la mayoría demográfica. Ellos no solo componían el cuerpo del ejército patriota, sino que también participaron activamente en la construcción de los nuevos sistemas políticos. Aun así, algunos historiadores continúan insistiendo en su irrelevancia. De forma significativa, este punto ciego no se debe a que los historiadores ignoraran la participación de las clases más bajas en las guerras, o su receptividad de ciertas ideologías revolucionarias. Uno de los analistas más brillantes y agudos de este período, François-Xavier Guerra, reconoce el nivel de compromiso de las gentes afrodescendientes, como también la profunda influencia de ideologías revolucionarias de origen francés, y particularmente haitianas, en los

de lo que se trataba la guerra [...] Esto no es para decir que las clases bajas no tuvieron parte en la revuelta. Más bien, es para enfatizar que ellas se mantuvieron aparte de la batalla debido a su ignorancia y a su falta de oportunidades de participación en la política" (*Hidalgo Revolt*, 48).

21. Uno de los más reconocidos representantes académicos de esta visón es Burns (*Poverty and Progress*).

22. Liévano Aguirre, *Los grandes conflictos sociales*, 4: 135.

23. James Sanders advierte sobre el papel pionero que desempeñó Colombia en el desarrollo de las políticas democráticas modernas. Véase Sanders, "Citizens of a Free People".

motines y revueltas de los esclavos.[24] Claro que, de inmediato, descarta estos eventos como excepcionales, improbables e inconsecuentes, que, si mucho, alcanzaban a hacer a las élites un poco más conservadoras. Por lo tanto, la gran generalización de Guerra es declarar que es "sin duda, aquí en la ausencia de una movilización popular moderna y de fenómenos de tipo jacobino, donde reside la especificidad mayor de las revoluciones hispánicas".[25]

Esta insistencia en negar la contribución de los pardos a las políticas republicanas es prueba del peso que sieguen teniendo las narrativas políticas del siglo XIX, que continúan siendo leídas como evidencia documental de las actitudes de las clases más bajas.[26] El análisis que Anthony Pagden hace de los escritos de 1829 de Dominique de Pradt sobre los negros y mulatos del Congreso Constitucional de Angostura provee un claro ejemplo de los límites de tales narrativas. De Pradt describió este congreso en los siguientes términos:

> ¡Sibaritas de la civilización europea, pregoneros de la libertad, ya desearía ver sus tribunales instalados a orillas del Orinoco, sus bancadas de senadores concertadas por una tenebrosa mezcla de negros, mulatos, lugareños, criollos, de hombres que de repente fueron arrastrados de las profundidades de la esclavitud y la barbarie para ser transformados en legisladores y cabezas del Estado! Una misma sangre, una misma lengua, una legado común de grandeza y talento, una civilización avanzada, todo esto mantiene unidos a todos los estamentos de las sociedades europeas. En Europa uno juega, en América uno debe fundar.[27]

Una de las características que más llaman la atención en las observaciones de De Pradt es su continuidad. Pagden utiliza a De Prat para resaltar la inhabilidad de Bolívar para comprender que sus ideales republicanos se desarrollarían pobremente en tal ambiente social. De forma peculiar, Pagden acusa a Bolívar de no seguir sus propias recomendaciones —la necesidad de adaptar las leyes a las especificidades regionales— y de ser incapaz de reconocer la naturaleza quimérica de su propio programa de gobierno. De acuerdo con

24. Guerra, *Modernidad e independencias*, 41. Véase un análisis de la influencia de la Revolución haitiana en la población esclava de Venezuela en Arcaya, *Insurrección de los negros*; Brito Figueroa, *Las insurrecciones*, 41-88; Julius S. Scott, "Common Wind".

25. Guerra, *Modernidad e independencias*, 36.

26. Véase un análisis y una crítica del peso que las narrativas del siglo XIX aún ejercen sobre la comprensión de las políticas para los indígenas en Colombia en Saether, "Independence and the Redefinition"; Earle, "Creole Patriotism".

27. Citado de Pagden, *Spanish Imperialism*, 148.

Pagden, los lugareños requerían una ideología basada en un nacionalismo de carácter emocionalmente histórico o religioso, en vez de unos abstractos modelos republicanos con los que no tenían conexión alguna.[28]

En el análisis de Pagden, una de las observaciones más sobresalientes de la descripción hecha por De Pradt —la presencia de legisladores negros y mulatos en Angostura— pasa inadvertida. Uno se pregunta quiénes eran esos legisladores, qué pensaban de sus deberes legislativos, y de qué manera experimentaban, hacían parte o seguían los debates del Congreso. ¿Habrán influido en los resultados de los debates? ¿Bolívar o cualquier otro de los legisladores los habrán tenido en cuenta como un público importante en el momento de preparar sus intervenciones? Considerar estas preguntas puede producir una imagen diferente de la que se mantiene sobre los orígenes de la modernidad en Hispanoamérica. Sin embargo, esto requeriría ir más allá de las narrativas conservadoras sobre las guerras de Independencia, que reiteran la inconveniencia de los ideales republicanos para las sociedades hispanoamericanas, la proclividad de las clases bajas a la demagogia y la necesidad de gobiernos férreos en sociedades afectadas por diferencias raciales y sociales. Esta interpretación histórica, como lo resalta Antonio Annino, es el resultado de la leyenda negra que recorre la historia política de Hispanoamérica, que en su versión nacional denuncia el sufragio del siglo XIX como una práctica dominada por los caudillos, la corrupción y la ignorancia. Esta leyenda tiende a incorporar un modelo guía para la revolución, que inevitablemente compara las revoluciones hispanoamericanas a los modelos francés y norteamericano en un esfuerzo por determinar en qué fallaron las primeras.[29]

El problema con esta perspectiva es que no nos ayuda a comprender las revoluciones y su legado y no le hace justicia a toda la riqueza política e intelectual de este periodo. Tal y como lo ilustran Pagden, Guerra, Annino, Garrido, Adelman y Jaime Rodríguez, entre otros, en este periodo se dieron debates serios y vigorosos sobre la naturaleza y el futuro de las políticas representativas.[30] La narrativa conservadora de historiadores como Restrepo debe ser vista, no como una descripción de las características políticas de las clases bajas, sino como uno de los muchos programas y comentarios políticos que emergieron durante las guerras. Tales lecturas deben ser confrontadas con otras, que

28. Pagden, *Spanish Imperialism*, 152-153.

29. Annino, *Historia de las elecciones*, 7-9.

30. Adelman, *Republic of Capital*; Annino, *Historia de las elecciones*; Brading, *First America*; Chust, *La cuestión nacional americana*; Garrido, *Reclamos y representaciones*; Guerra, *Modernidad e independencias*; Pagden, *Spanish Imperialism*, 133-153; Posada Carbó, *Elections*; Rieu Millán, *Los diputados americanos*; Jaime E. Rodríguez, *Independence of Spanish America*; Uribe, *Honorable Lives*.

también surgieron durante la revolución;[31] más aún, deben ser comprendidas como parte integral de un debate más amplio sobre la naturaleza del cambio político y del papel que jugaron las clases bajas en los nuevos Estados. Es decir, deben entenderse como parte de un debate general que se dio en el siglo XIX sobre la manera de reconciliar el orden social con las políticas de ciudadanía y representación. Además, ver las políticas republicanas como un concepto importado no explica por qué las repúblicas hispanoamericanas del siglo XIX perduraron por más tiempo que sus contrapartes europeas, ni por qué lograron sobrevivir en medio de la reacción monárquica europea. Tampoco explica por qué estas repúblicas tempranas gozaron de algunas de las leyes sobre el sufragio más amplias de su época, ni por qué esas leyes fueron reemplazadas por unos códigos más restrictivos a finales del siglo XIX.[32] Adicionalmente, esta perspectiva tampoco contribuye a la comprensión de la mentalidad de la gente que vivió a lo largo de las guerras: seguramente, sus protagonistas se hicieron preguntas sobre los tiempos de cambio en los que vivieron, frente a las transformaciones sin precedentes de las que fueron testigos. Quizá lo más importante es que este discurso binario de ilusión elitista y del primitivismo de las clases bajas privó a las clases populares de América Latina de su rol histórico en la construcción y el desarrollo de las políticas modernas. Justamente, lo que está en juego son los mismos orígenes de la modernidad hispanoamericana.

Gracias a los adelantos metodológicos que han logrado los estudios históricos sobre el campesinado, los trabajos sobre las guerras de Independencia han comenzado a brindar una concepción más diferenciada de la apropiación del discurso político de las élites por parte de las clases bajas y de su participación en los procesos de formación del Estado en las nuevas repúblicas. Tales narrativas representan un desafío para la presuposición que aboga por una aguda división ideológica entre las élites y las clases bajas.[33] Peter Guardino, Alfonso Múnera y Peter Blanchard nos han enseñado que los negros y mulatos no fueron

31. En este punto me encuentro inspirada por Guha, "Prose of Counter-Insurgency"; Trouillot, "An Unthinkable History: The Haitian Revolution as a Non-Event", in *Silencing the Past*, 70-107.

32. Annino, "Introducción", en *Historia de las elecciones*, 7-13.

33. Los trabajos históricos más tempranos que tratan el asunto de las políticas enfocadas en los campesinos en América Latina tienden a centrarse en la segunda mitad del siglo XIX y los albores del XX. Véase, *e. g.*, Mallon, *Peasant and Nation*; Alonso, *Thread of Blood*; Rappaport, *Politics of Memory*; Joseph y Nugent, *Everyday Forms*. Trabajos más recientes han ofrecido análisis más cuidadosos de las políticas para las clases bajas durante las guerras de Independencia. Guardino, *e. g.*, investiga el surgimiento del radicalismo liberal entre los campesinos de Guerrero. El estudio que hace Thurner acerca de la apropiación que los campesinos peruanos hacen de términos tales como *república* y *republicano* ofrece una nueva perspectiva sobre la historia de la ideología política durante el periodo posindependentista. Véase Guardino, *Peasants, Politics*; Thurner,

mera carne de cañón en las guerras de Independencia hispanoamericanas; por el contrario, ellos influyeron y participaron en los debates políticos sobre la ciudadanía que tuvieron lugar durante el periodo revolucionario, y a veces incluso empujaron a las élites a tolerar medidas radicales que originalmente no habían contemplado.[34] La literatura histórica sobre la esclavitud durante la era de la revolución —particularmente, la historiografía que versa sobre el Caribe francés— ha cambiado profundamente nuestra comprensión de las políticas negras durante este importante periodo histórico. Esta literatura ha examinado las múltiples maneras en las que los esclavos y las gentes libres de ascendencia africana se apropiaron del discurso revolucionario francés. También ha resaltado la importancia de la movilidad geográfica de los marineros, los arrieros, los soldados y los esclavos en la diseminación de las noticias acerca de la Revolución haitiana y de las políticas abolicionistas entre la población esclava del Caribe. Fuera de esto, tal literatura ha demostrado la relevancia de los eventos revolucionarios coloniales en el desarrollo de las nociones europeas de raza y ciudadanía.[35] Esta perspectiva histórica influyó en mi trabajo. Le debo una particular deuda intelectual al trabajo de Alfonso Múnera, el primer historiador en reconocer y valorar la crucial importancia de los afrocolombianos en el movimiento de Independencia de Cartagena.

A pesar de estas nuevas investigaciones, la naturaleza revolucionaria de las guerras continúa siendo un asunto polémico. Incluso el crítico y sofisticado análisis más reciente de Eric van Young sobre las guerras de Independencia en México continúa cuestionando la relevancia de las políticas modernas para las clases bajas mexicanas.[36] En Colombia, al igual que en el resto de América Latina, el protagonismo de las clases bajas aún es puesto en duda. Al narrar la participación de los negros y mulatos en la Independencia de Cartagena,

---

From Two Republics. Algunos estudios sobre la cambiante ideología política entre las clases bajas son los de Arrom, "Popular Politics"; Chambers, *From Subjects to Citizens*; Garrido, *Reclamos y representaciones*; Guedea, "De la infidelidad".

34. Véase Guardino, *Peasants, Poltics*; Blanchard, "Language and Liberation"; Meisel, "From Slave to Citizen Soldier", 42-112; Townsend, "Half of my Body Free"; Mallo, "La libertad".

35. Véase Julius S. Scott, "Common Wind"; Gaspar and Geggus, *Turbulent Time*; Geggus, "Racial Equality"; Dubois, *Colony of Citizens*; Trouillot, *Silencing the Past*; Múnera, *El fracaso*. En "Clientelismo y guerrilla", Zuluaga estudia las guerrillas realistas negras en la región del Patía. Garrido investiga los cambios en el lenguaje político de las clases bajas durante la transición del mandato colonial al republicano, y muestra cómo las comunidades campesinas aprendieron el uso de la retórica republicana con rapidez (véase *Reclamos y representaciones*). Un estudio del apoyo popular a las guerrillas realistas y republicanas en la Nueva Granada se encuentra en Hammett, "Popular Insurrection".

36. Van Young, *Other Rebellion*. Walker adopta una aproximación similar en *Smoldering Ashes*.

Aline Helg alcanza la conclusión tradicional de que la independencia "fue un movimiento fragmentado y conflictivo dirigido por las élites". Según ella, "la cultura afrocolombiana permaneció en un ánimo local y festivo. Rara vez le hizo reclamos o se enfrentó al poder de los más ricos".[37] Aún no hay claridad acerca de cómo los recuentos históricos del periodo de la Independencia van a incorporar el debate sobre las políticas populares o van a reconciliar sus variadas interpretaciones. Sin lugar a dudas, muchos pardos se identificaron con la retórica revolucionaria republicana y presionaron activamente para la realización de su sueño de una igualdad política y social.[38] Su activismo político tendría enormes consecuencias en las políticas e ideologías raciales colombianas. Los pardos abrirían el camino hacia la declaración de una igualdad racial entre todas las gentes libres y hacia la construcción de una mitología nacionalista de armonía e igualdad racial.

El mito de la democracia racial

Durante las guerras de Independencia, los patriotas colombianos abolieron las leyes coloniales de casta y decretaron la igualdad racial legal de todos los ciudadanos libres. También construyeron una poderosa ideología nacionalista que proclamaba la armonía y fraternidad entre los colombianos de todos los colores y denunciaba las jerarquías y los conflictos raciales como antipatrióticos. Los académicos del siglo XX denominan a este vínculo entre nacionalismo y armonía racial "el mito de la democracia racial". Aunque este fue un cambio político, legal e ideológico de la más alta importancia, los estudios sobre las relaciones de raza tienden a aproximarse a esta declaración de igualdad solamente para denunciar sus fracasos. Tales estudios señalan, correctamente, que la igualdad legal no eliminó la discriminación racial; es más, critican la manera en que las élites se aprovecharon de la retórica republicana para atraer a las poblaciones negras de su lado durante las guerras de Independencia y las guerras civiles del siglo XIX.[39] El hecho irrefutable de que la esclavitud fue legal en la gran mayoría de Hispanoamérica hasta la década de 1850 parece confirmar lo trivial de esta retórica. Además, este discurso nacionalista de la armonía racial les permitió a las élites mantener unos patrones informales de

37. Helg, *Liberty and Equality*, 122, 258.

38. Véase Lasso, "Haiti as an Image".

39. Sobre el uso que las élites le daban a la retórica republicana de la igualdad, véase Lynch, *Spanish American Revolutions*; Wright, *Café con leche*; Andrews, *Afro-Argentines of Buenos Aires*, 42-63.

discriminación, al impedir la conformación de asociaciones políticas constituidas a partir de la raza.[40]

No obstante, la importancia de la poderosa correlación entre republicanismo, nacionalismo e igualdad racial que caracterizó al periodo de Independencia hispanoamericano no debe minimizarse. Tal desatención no solo ignora el complejo proceso de la construcción de un mito, sino que también trivializa un momento histórico fascinante y capital. En el mundo occidental, las nociones republicanas de ciudadanía no siempre han ido de la mano de retóricas nacionalistas de igualdad racial; por el contrario, el auge del liberalismo del siglo XIX coincide con el aumento del racismo científico.[41] Incluso, mientras la noción de *igualdad racial* se arraigaba en la retórica patriótica hispanoamericana durante las décadas de 1810 y 1820, las otras repúblicas americanas contemporáneas aún no proveían ejemplos atractivos de igualdad racial a las élites locales. En los Estados Unidos, la inferioridad de los no blancos era una de las corrientes centrales de la arena política; solo un puñado de abolicionistas radicales estaba a favor de una igualdad legal sin restricciones entre negros y blancos.[42] En Haití, la revolucionaria declaración francesa de igualdad racial se vinculaba con la guerra civil, la rebelión de los esclavos, la derrota de los terratenientes franceses y la construcción de un Estado negro independiente, lo que distaba mucho de ser una imagen sugestiva para los criollos de Hispanoamérica. Es más, la aparición de rumores de una guerra de razas demuestra que las incipientes relaciones raciales republicanas ya estaban cargadas de profundas tensiones. Con la aparición de una poderosa clase negra política y militar —que incluía a generales y congresistas— y la concesión del derecho al voto a un sector de la población de negros libres, los pardos habían generado nuevas expectativas de libertad e igualdad. Ahora, ellos ejercían una presión política que la élite criolla no podía ignorar. Ciertamente, el futuro de las relaciones de raza fue uno de los problemas más controversiales y significativos del periodo de la Independencia, y el mito de la armonía racial, uno de los legados políticos más importantes de la era de la revolución.[43]

Desde que Gilberto Freyre, José Vasconcelos y Fernando Ortiz popularizaron la noción de *democracia racial* en América Latina, durante las décadas de

40. Graham, *Idea of Race*.

41. Stoking, *Race, Culture and Evolution*; Young, *Colonial Desire*.

42. John Wood Sweet, *Bodies Politic*; Horsman, *Race and Manifest Destiny*; Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, 267-291.

43. Me inspiro en trabajos recientes acerca del Caribe francés que plantean los debates sobre la manumisión y la igualdad racial en el centro de su análisis sobre la era de la revolución. Véanse Dubois, *Colony of Citizens*; Trouillot, *Silencing the Past*; Geggus, "Racial Equality".

1920 y 1930, los historiadores han investigado el pasado colonial en busca de los orígenes de la relativa flexibilidad racial que caracteriza a América Latina, particularmente cuando se le compara con los Estados Unidos. Los académicos han explicado esta flexibilidad como resultado del peso demográfico y económico de las gentes de ascendencia mixta y de la historia de transculturación, latente en la cultura, ley y religión coloniales.[44] Una nueva generación de académicos ha denunciado con éxito esta perspectiva al probar que la democracia racial es un mito y una construcción hegemónica de las élites latinoamericanas. Más de cuatro décadas de análisis comparativo de la esclavitud en las Américas han descartado la noción de un paternalismo benigno practicado por la clase terrateniente ibérica, al demostrar que estas construcciones históricas son parte intrínseca del mito mismo. Las investigaciones realizadas durante las últimas décadas se han enfocado en los patrones recurrentes de discriminación racial en América Latina.[45] Una consecuencia fortuita de este giro intelectual ha sido el abandono de la pregunta acerca de los orígenes de las relaciones raciales en América Latina. Incluso los trabajos más recientes que estudian de forma explícita la conexión entre nacionalismo y raza en América Latina están más preocupados por comprender el funcionamiento de las identidades raciales modernas una vez establecidas, que por preguntarse cómo surgieron.[46] La pregunta de cuándo y cómo fue construido este mito no ha sido planteada.[47]

Las primeras décadas de la Independencia son cruciales para comprender el origen de este mito. El rol histórico de la Gran Colombia (lo que actualmente son Colombia, Ecuador, Panamá y Venezuela) durante su mismo desarrollo no

44. Freyre, *Masters and the Salves*; Vasconcelos, *La raza cósmica*; Ortiz, *Contrapunteo cubano*; Siso, *La formación*; Tannenbaum, *Slave and Citizen*; Harris, *Patterns of Race*; Degler, *Neither Black nor White*.

45. Fernandes, *A integração do negro*; Viotti da Costa, "The Myth of Racial Democracy: A Legacy of the Empire", en *Brazilian Empire*, 234-246; Skidmore, *Black into White*; Andrews, *Blacks and Whites*; Wade, *Blackness and Race Mixture*; Wright, *Café con leche*. Un reciente y excelente análisis comparativo de las relaciones de raza en América Latina es el de Andrews, *Afro-Latin America*.

46. Appelbaum, Macpherson, and Rosemblatt, *Race and Nation*; Wade, *Blackness and Race Mixture*.

47. No está claro cuándo el mito de la democracia racial fue creado en Brasil. Viotti da Costa explica cómo "el mito de la democracia racial fue creado y destruido", y rastrea sus orígenes hasta la década de 1930. Según ella, el mito surgió de la tradicional élite terrateniente, que se sintió acorralada por las nuevas fuerzas sociales —la clase trabajadora y las modernas élites paulistas que se burlaban del pasado—. Freyre se esforzó en confrontar las nuevas fuerzas de la modernidad con un aspecto positivo de la tradición brasilera —la democracia racial— (véase "Myth of Racial Democracy"). En cambio, el análisis de Flory sugiere que los orígenes del mito pueden ser rastreados hasta el nacionalismo antiportugués de las décadas de 1820 y 1830; véase "Race and Social Control". Un análisis crítico de la relación entre la vida personal de Freyre y sus ideas raciales se encuentra en Needell, "Identity, Race, Gender".

debe ser subestimado. De diversas maneras, la lucha de Colombia por lograr su independencia representa un momento fundacional en la historia de las relaciones raciales modernas en América Latina. La Gran Colombia no fue solo una de las regiones de América Latina en donde la igualdad racial se convirtió en una política gubernamental, sino que también fue una de las primeras regiones que elaboraron una retórica nacional de armonía e igualdad racial. Incluso, el importante papel desempeñado por los negros y mulatos colombianos precedió al mismo rol que jugaron las gentes de ascendencia africana en las guerras cubanas, que han sido estudiadas más a fondo.[48] No obstante, la mayoría de trabajos sobre el mito de la democracia racial tiende a ignorar la era de la revolución.[49] Incluso los más recientes trabajos comparativos sobre las sociedades de la posemancipación solamente analizan las últimas décadas del siglo XIX (la Reconstrucción norteamericana —1866-1877—, las guerras cubanas de Independencia —1865-1898— y la manumisión brasilera —1888—).[50] Los estudios sobre la historia del mito de la democracia racial regularmente comienzan con el libertador cubano José Martí y su clamor por una república "con todos y para todos" durante la década de 1890.[51] Tal énfasis, que refleja el peso y la riqueza de los trabajos históricos sobre Brasil, Cuba y los Estados Unidos, tiende a dejar por fuera las luchas anticoloniales de comienzos del siglo XIX, lo que es sorprendente, ya que en América Latina los patriotas vincularon el nacionalismo con la armonía racial y la igualdad por vez primera en las décadas de 1810 y 1820, durante las guerras de Independencia.[52] Cuando los libertadores cubanos proclamaron la igualdad racial como lema fundamental de los patriotas, no estaban inventando un concepto novedoso; por el contrario,

48. Tal y como lo ha enseñado Ferrer, fue durante la lucha común que emprendieron los patriotas negros y blancos en contra de España que se desarrolló la idea nacionalista que asociaba lo cubano con la armonía racial. Véase *Insurgent Cuba*, 112-137.

49. En 1970, Mörner advirtió sobre la necesidad de un "estudio exhaustivo de los aspectos étnicos de la lucha por la emancipación". Para su sorpresa, "ni siquiera los posiblemente contradictorios puntos de vista de Bolívar sobre la raza han sido jamás sometidos a un análisis sistemático y objetivo". Véase *Race and Class*, 200-205. Después de treinta años, su argumento aún se mantiene con amplia validez.

50. Estos son unos cuantos estudios comparativos recientes: Andrews, "Brazilian Racial Democracy"; Marx, *Making Race and Nation*; Cooper, Holt y Scott, *Beyonf Slavery*; Skidmore, "Racial Mixture"; Darién Davis, *Slavery and Beyond*; Landers, *Against the Odds*; Torres y Whitten, *Blackness in Latin America*.

51. De la Fuente, *Race, Inequality, and Politics*; Ferrer, *Insurgent Cuba*; Helg, *Our Rightful Share*; Schmidt-Nowara, *Empire and Antislavery*.

52. De manera similar, John Wood Sweet argumenta que los modernos patrones de segregación fueron establecidos primero en el norte durante la era revolucionaria; véase *Bodies Politic*.

estaban construyendo sobre una arraigada tradición hispanoamericana que vinculaba el nacionalismo con la igualdad racial.[53]

El presente trabajo investiga la construcción de una retórica nacionalista de armonía e igualdad racial durante las guerras de Independencia, y examina la relación entre raza, guerra y nación. También analiza cómo la idea de igualdad racial evolucionó durante las guerras de Independencia de una noción compartida solo por unos cuantos americanos y españoles radicales hacia una idea fundamental del patriotismo nacionalista que finamente separaba a los americanos y los españoles.[54] La necesidad táctica de atraer soldados negros a las filas patriotas es la explicación más común del surgimiento de una ideología patriota que asociaba la armonía racial con el nacionalismo. Pero tal explicación no es suficiente para entender el impacto y permanencia de esta noción ni su nexo con el amor patriótico. El mito de la armonía racial, al igual que todos los mitos nacionalistas, necesitaba de algo más que le sirviera para provocar amor y devoción: a las tácticas militares maquiavélicas es muy difícil profesarles amor. Lo que cautivó por vez primera la imaginación de los patriotas criollos fueron los debates constitucionales de Cádiz de 1810-1812, en los que se vinculó la armonía racial al nacionalismo insurgente, otorgándole así poder emocional.

Este trabajo también examina el surgimiento del fantasma de la guerra de colores y su impacto en las ideas de raza. Mientras que los temores raciales de las élites son bien conocidos por los historiadores, en particular las constantes referencias de Bolívar a la "pardocracia", muy poco es lo que sabemos sobre las bases sociales de esos temores, y menos aún acerca de las repercusiones históricas y políticas de los rumores sobre la guerra de razas, o, utilizando el lenguaje de la época, la guerras de "clases de colores." Tampoco hay claridad acerca de cuándo o cómo cayó en desuso el concepto de *guerra de colores*.[55] Casos de sedición en que los pardos fueron acusados de enemistad hacia los blancos pueden facilitar nuestra comprensión del significado histórico de las constantes referencias a la guerra racial. Tales casos ilustran con especificidad

53. Por ejemplo, en su excelente comparación de la posabolición entre Luisiana y Cuba, Rebecca J. Scott es capaz de utilizar la ideología patriota cubana de la igualdad racial como uno de los factores que explican las diferencias en las relaciones laborales y de raza, pero no es capaz de explicar cómo surgió este factor en sí mismo. Véase "Fault Lines, Color Lines, and Party Lines: Race, Labor, and Collective Action in Louisiana and Cuba, 1862-1912", en Cooper, Holt, and Scott, *Beyond Slavery*, 61-106, y *Degrees of Freedom*, 129-153, 189-252.

54. Véase Anderson, *Imagined Communities*; Colley, *Britons*.

55. Sobre la permeabilidad de las élites a los temores raciales y el efecto que estos producían, véase Lynch, *Spanish American Revolutions*; Safford, "Race, Integration, and Progress"; Wright, *Café con leche*, 30-42.

la manera en que la expresión explícita de denuncias de discriminación racial se convirtió en un signo de discordia antipatriótica. El vínculo entre la igualdad racial y el nacionalismo no excluía por sí mismo la manifestación de críticas contra la discriminación racial. El ideal de la armonía y la igualdad racial potencialmente podía tanto empoderar a los deslegitimados como mantenerlos en su lugar. La cuestión era quién controlaba el concepto de *igualdad*. Las exigencias de los negros y mulatos, junto con su activa participación en las políticas patrióticas, le dieron a este asunto una especial importancia y unas implicaciones concretas. Solo mediante el análisis de los conflictos y negociaciones específicas entre los afrocolombianos, las élites locales y el Estado podremos lograr una completa apreciación de los orígenes de las ideas raciales en Colombia.

Observaciones acerca de la región, las fuentes y los términos

La región que comprende la ciudad de Cartagena y el valle del río Magdalena, hasta la ciudad de Honda, es un territorio privilegiado para investigar las políticas afrocolombianas durante las guerras de independencia. Este fue un escenario de guerra crucial, en el que los afrodescendientes —una mayoría demográfica— desempeñaron un clave papel político y militar. Además, su cercanía a otras regiones caribeñas, como Haití, Jamaica, Venezuela y Panamá, hacen de esta región un espacio muy apropiado para examinar la transmisión de las ideas revolucionarias caribeñas a los territorios españoles.

Durante las guerras de Independencia y los primeros años de la era republicana, Cartagena formó parte de un territorio que excedía al de la Colombia contemporánea. Desde el siglo XVIII fue parte del Virreinato de la Nueva Granada, que comprendía lo que actualmente son Colombia, Ecuador, Panamá y Venezuela. Desde la Independencia, en 1821, hasta 1830, Cartagena formó parte de la Nueva República de Colombia, que en ese entonces incluía las regiones administradas por el otrora Virreinato de la Nueva Granada —lo que los historiadores de hoy en día denominan la Gran Colombia—. Por lo tanto, hasta 1830 las referencias a Colombia o al Estado colombiano hacen mención a la Gran Colombia. Esta distinción es importante, ya que los cimientos de los imaginarios raciales en Colombia se encontraban ligados a esta zona política más amplia. Las políticas raciales desarrolladas por el Estado central, en Bogotá, fueron pensadas para ser aplicadas a una entidad política de mayor extensión: la región de Cartagena, una de varias regiones colombianas donde las gentes de ascendencia africana eran numerosas y políticamente activas. Cuando las autoridades lidiaban con los conflictos raciales en Cartagena, también tendían a

incluir a Venezuela, Panamá y Guayaquil.[56] Las conexiones entre estas regiones también les eran claras a los afrocolombianos, muchos de los cuales marcharon por Suramérica y el Caribe siguiendo al ejército bolivariano.

El término *pardo* describe a las gentes libres de ascendencia africana, sin importar su color. Aunque este término fue empleado originalmente para describir a los mulatos, a principios del siglo XIX ya era usado comúnmente en Colombia como término genérico para referirse a las gentes libres de ascendencia africana.[57] El término *castas* hace referencia a las gentes libres de ascendencia racial mixta. La palabra *criollo* se refiere a los miembros de la élite blanca nacidos en Hispanoamérica. Finalmente, la expresión *mito de la armonía racial* es utilizada para describir la ideología racial nacionalista de ese periodo, puesto que refleja con mayor fidelidad el lenguaje de principios del siglo XIX de lo que lo hace el término *democracia racial*, que fue acuñado mucho después. Como veremos, algunas de las características ideológicas de este mito cambiaron durante el transcurso del siglo XIX, lo que resalta la necesidad de analizar la historia de su evolución cultural. Sin embargo, el vínculo entre nacionalismo, armonía racial e igualdad se mantuvo constante.

Una amplia variedad de fuentes documentales nos ayudan a comprender cómo funcionaban las relaciones raciales en distintos espacios, tanto públicos como privados. En este libro empleo debates parlamentarios, artículos de periódicos, sentencias judiciales, discursos militares, ceremonias de manumisión y diarios personales para rastrear las bases culturales, intelectuales y políticas del nuevo mito nacionalista de la armonía racial. Estas fuentes iluminan ciertos aspectos de las relaciones de raza que no son evidentes en otros documentos. También utilizo una serie de acusaciones criminales de "animadversión" u "odio hacia los blancos" que se levantaron contra los afrocolombianos. Estos archivos judiciales ofrecen una visión rica y profunda de las políticas raciales del temprano periodo republicano y nos permiten darle un vistazo a la vida de los afrocolombianos de ese tiempo, pues surgen de las mismas actividades políticas de algunos pardos, cuyos nombres, profesiones y palabras llegan hasta nosotros gracias a esos documentos. Los archivos judiciales, además de evidenciar cómo estas gentes comprendieron sus cambiantes tiempos, revelan la presencia de los pardos en la política local. La Constitución de Cartagena de 1812 concedió el derecho de voto a todos los hombres que tuviesen medios

56. Sobre las amenazas de guerra racial en Panamá véase Castillero Calvo, "El movimiento de 1830"; Lasso, "La crisis política"; Espinar, "Resumen histórico". Sobre Guayaquil véase Lasso, "Threatening Pardos", 125-127.

57. Lynch define *pardo* como "mulato, de ascendencia mixta entre blanco y negro, colorados libres"; véase *Spanish American Revolutions*, XXVIII.

independientes de manutención, sea que derivaran de sus propiedades o de sus profesiones u oficios, sin importar la cuantía de sus ingresos.[58] Sin embargo, la Constitución de 1821 restringió el voto a los hombres que tuvieran al menos cien pesos de propiedad.[59] En las ciudades caribeñas de Colombia, estas leyes electorales le otorgaron el derecho al sufragio a un amplio número de artesanos pardos que dominaban los oficios. No obstante, los archivos disponibles no revelan el porcentaje de artesanos pardos (o de campesinos independientes) que hayan ejercido tal derecho. Tal omisión se debe no solo a la habitual falta de los documentos públicos de la época, sino también a las leyes republicanas que prohibían el uso de distintivos raciales en este tipo de documentos. Sin embargo, debido a su misma naturaleza, las acusaciones de odio a los blancos son explícitas en lo que se refiere al color de los actores implicados. Aunque estos archivos no nos dicen cuántos pardos ocuparon puestos públicos, sí nos ofrecen una luz sobre los conflictos políticos en los que estaban comprometidos aquellos pardos que habían alcanzado posiciones de autoridad. Más aún, los archivos judiciales exponen una amplia variedad de expresiones políticas: el voto no fue el único acto político.[60] Los casos judiciales ilustran los cambios que los pardos esperaban de la República y la manera en la que ellos presionaron al Gobierno —mediante peticiones, panfletos y el apoyo a figuras políticas en las calles— para que llevase a cabo esos cambios.

58. La Constitución de Cartagena estableció que los miembros del Senado estaban obligados a poseer un patrimonio suficiente para vivir cómodamente, pero no especificaba la cuantía exacta. Véase "Constitución del Estado de Cartagena de Indias sancionada por la Convención General en 14 de junio de 1812, 2.º de la Independencia", en Guerra y Pombo, *Constituciones de Colombia*, 2: 132, 153.

59. La Constitución de 1821 les concedió derecho al voto a todos los colombianos que fuesen dueños de un patrimonio avaluado en no menos de cien pesos, ya fuese en bienes raíces, valores y mercancías útiles, profesión, taller o comercio abierto al público —por lo tanto, incluyó a muchos artesanos negros—. Los dependientes fueron excluidos. No obstante, los miembros del Colegio Electoral obligatoriamente debían ser educados, mayores de veinticinco años, dueños de un patrimonio en bienes raíces avaluado en quinientos pesos, tener un empleo o renta que les produjera trescientos pesos al año o tener un grado científico. Véase Uribe Vargas, *Las constituciones de Colombia*, 2: 710-713.

60. Sabato, *La política en las calles*, 15.

1
Tensiones raciales en la sociedad colonial tardía

La región del río Magdalena

HACIA FINALES DEL siglo XVIII y principios del XIX, el río Magdalena era la arteria comercial más importante de Colombia, y sus tres ciudades portuarias (Cartagena, Mompox y Honda) controlaban gran parte del comercio legal e ilegal entre el Caribe y los Andes.[1] Cartagena reinaba sobre las otras. Con sus impresionantes murallas, mansiones elegantes e iglesias y conventos magníficos, Cartagena era el asiento del Consulado de Comercio, de la Inquisición y de la oficina del gobernador de la provincia. Con una próspera población de 13.396 habitantes, Cartagena dominaba el comercio de la Nueva Granada y tenía la más alta concentración de mercaderes del virreinato. Allí, el oro de la Nueva Granada era intercambiado por mercancías europeas cuyos destinos estaban tan lejos como Quito.[2] Cartagena también era el eje del comercio de esclavos del virreinato, pues abastecía las ricas áreas mineras del occidente de la Nueva Granada. Su importancia estratégica en el sistema de defensa español le otorgaba aún mayores beneficios. El situado (una subvención militar) le inyectaba a la economía de la ciudad cientos de miles de pesos al año para la construcción y reparación de su sistema de defensa y el sustento de su guarnición militar.[3]

De acuerdo con Alfonso Múnera, a finales del siglo XVIII la composición de la élite mercante y militar de Cartagena había sufrido un cambio radical. La élite de la ciudad, tradicionalmente dominada por mercaderes peninsulares,

1. Grahn, "Contraband, Commerce, and Society"; Múnera, *El fracaso*, 131-132.

2. Este dato es tomado del censo de 1780. Véase Tovar Pinzón, *Convocatoria al poder*; McFarlane, *Colombia before Independence*, 114, 117.

3. McFarlane, *Colombia before Independence*, 116-125, 178-181; Múnera, *El fracaso*, 76-91.

se había vuelto acentuadamente criolla. Los militares también eran, en su mayoría, americanos, incluyendo a oficiales de rangos intermedios, como resultado de la política borbónica de acudir a los colonos para engrosar su ejército; los españoles solo dominaban los rangos más altos. Aunque la mayoría de miembros del gremio mercante continuaba siendo española, para comienzos del siglo XIX muchos de ellos ya habían establecido vínculos y lazos familiares muy fuertes con la élite criolla. Además, sus hijos criollos habían crecido hasta convertirse en la nueva élite intelectual de Cartagena. Después de culminar su educación superior en Bogotá, estos hijos regresaban a Cartagena con ideas novedosas sobre ciencia y tecnología y con nuevos proyectos para el desarrollo de su región.

Para 1809, la mayoría de los miembros del Cabildo pertenecía a esta generación de criollos. Dos de los hombres más poderosos en la ciudad (el acaudalado comerciante e influyente intelectual José Ignacio de Pombo y el mariscal de campo Antonio de Narváez y la Torre —el militar de más alto rango en el virreinato—) eran criollos. La americanización de la élite cartagenera se consolidó aún más debido a un creciente reconocimiento de la divergencia entre los intereses económicos peninsulares y locales. Las reformas borbónicas de libre comercio y la interrupción del comercio hispanoatlántico durante las guerras con Francia e Inglaterra, en la década de 1790, despertaron con agudeza la conciencia de la élite cartagenera sobre su conflicto de intereses con Bogotá y España. Mientras la élite cartagenera veía el libre comercio como un medio apropiado para exportar agricultura comercial e importar manufacturas europeas, los mercaderes españoles lo veían como una amenaza a su monopolio colonial. Los intereses económicos de Cartagena y Bogotá se encontraban en similar oposición. Una y otra vez, el virrey le negaba a Cartagena su solicitud de un permiso para importar harina de los Estados Unidos. Sin importar que la distancia y las dificultades en las comunicaciones entre Bogotá y Cartagena hiciesen más costosa la harina andina (que en ocasiones era escasa), bajo presión de la élite bogotana, que temía perder un importante mercado, el virrey reiteradamente respondía con negativas a la petición de Cartagena. Por lo tanto, durante la crisis del Imperio español de 1808, las acciones de los criollos de Cartagena se vieron influidas por la creciente asociación que hacían entre su bienestar económico y político, y su autonomía regional respecto de España y Bogotá.[4]

Las actividades económicas y comerciales de Cartagena también favorecieron el crecimiento de una populosa clase de artesanos y militares pardos. En 1780, al menos mil artesanos vivían en la ciudad, de los cuales más del 80 % eran pardos.[5] Su peso demográfico explica la hegemonía parda sobre las artes

4. Múnera, *El fracaso*, 104-139.

5. Múnera, *El fracaso*, 92.

y los oficios de la ciudad. Ciertamente, según el censo de 1780, las gentes libres de todos los colores constituían el 56,7 % de la población de Cartagena; el 15,7 % era esclava y el 27 % blanca, incluyendo el clero; el 0,5 % era indígena. Entre los artesanos pardos había zapateros, costureros, albañiles y herreros. Algunos de ellos se hicieron relativamente ricos y podían permitirse vivir en casas de dos pisos y poseer esclavos.[6]

El peso demográfico de los pardos también los hizo claves para la nueva organización militar borbónica. En la segunda mitad el siglo XIX, los Borbones llevaron a cabo una serie de importantes reformas militares con el objetivo de crear una milicia disciplinada y bien entrenada que fuese capaz de hacerse cargo de la defensa. Los reformistas pretendían alcanzar este objetivo mediante un liderazgo calificado y, principalmente, fomentando una moral y un orgullo corporativos basados en privilegios legales y en el fuero militar, a los que ahora tendrían derecho los miembros de la milicia de color. Muy pronto las autoridades españolas comprendieron que en regiones como la de Cartagena cualquier reorganización de la milicia no solo debía incorporar a los pardos, sino que también debía extenderles los derechos del fuero militar. Así, al unirse a la milicia, los pardos no solo ganaron privilegios legales, sino también el acceso a símbolos de estatus, tales como uniformes y rangos de oficiales, que constituían una vía de escape a las rígidas jerarquías raciales de la Colonia.[7]

La influencia de los pardos en la ciudad se replicaba en el campo. La Nueva Granada caribeña no era una sociedad de plantaciones para cultivar productos con fines de exportación. Aunque hubo algunos intentos de crear plantaciones de algodón y cacao para exportar, la participación de la Nueva Granada en el mercado mundial se mantuvo insignificante.[8] La mayoría de haciendas producían víveres comestibles y ganadería para los mercados urbanos locales, y estaban rodeadas por un campesinado dedicado a la agricultura de subsistencia. Aunque los ricos terratenientes dedicados a la ganadería y a la producción de azúcar y aguardiente para los mercados urbanos a menudo poseían esclavos, la mayoría de los campesinos de la provincia eran libres. De los 118.750 habitantes que había en la provincia de Cartagena en 1779, solo el 8 % eran esclavos, el 66 % eran gentes libres de todos los colores, el 10 % eran blancos y el 17 %, indígenas.[9]

6. Múnera, *El fracaso*, 94-95.

7. Kuethe, "Status of the Free *Pardo*"; Sánchez, "African Freedman". Un trabajo reciente acerca de las milicias *pardas* en México es el de Vinson III, *Bearing Arms*.

8. Colmenares, "El tránsito"; McFarlane, *Colombia before Independence*, 143; Meisel Roca, "Esclavitud, mestizaje y haciendas"; Tovar Pinzón, *Grandes empresas agrícolas*, 41-130.

9. Tovar Pinzón, *Convocatoria al poder*, 483.

Mompox y Honda, las otras dos ciudades portuarias importantes sobre el río Magdalena, seguían los patrones sociales y económicos de Cartagena. Estas ciudades tenían una élite blanca compuesta por mercaderes, oficiales de la Corona, hacendados y una amplia población de color que incluía artesanos, pequeños vendedores, campesinos y bogas. En el escalón más bajo de la sociedad estaban los esclavos, que constituían solo un pequeño porcentaje de la fuerza laboral de estas dos ciudades y de sus áreas rurales.

Tensiones raciales en el periodo colonial tardío

Una jerarquía racial rígida y legal enmarcaba las relaciones entre los diferentes sectores de la sociedad cartagenera durante la etapa tardía de la Colonia. Los registros parroquiales anotaban sin excepciones el color y estatus legítimo o ilegítimo de los bebés bautizados. Las posiciones privilegiadas y el acceso a universidades estaban prohibidos para aquellos que no fuesen blancos y pudiesen reclamar un estatus de legitimidad. Aunque algunas familias de blancos y pardos manipulaban el sistema mediante mecanismos legales e ilegales para alterar el estatus racial de sus parientes, lo hacían sin enfrentar la ideología que subyacía a tales clasificaciones.[10] Sin embargo, en la última década del siglo XVIII, una serie de cambios políticos e ideológicos empezó a resquebrajar esta jerarquía racial. Por un lado, la Revolución francesa y la revolución esclava de la colonia caribeña de Santo Domingo inauguraron nuevas maneras de comprender las relaciones sociales y raciales; por otro lado, las nuevas políticas raciales borbónicas lentamente empezaron a erosionar las bases ideológicas de la jerarquía racial colonial. En la segunda mitad el siglo XVIII, los Borbones buscaron reformar la Administración colonial para asegurar un control político más estrecho y aumentar la renta de la Corona. A la sombra de una ideología imperial que enfatizaba cada vez más la necesidad de potenciar la productividad y las utilidades de las colonias americanas, los juicios de los españoles sobre las gentes libres de ascendencia africana empezaron a adquirir unos tonos más positivos.

En 1795, la Corona española publicó un real decreto que contenía el listado de unas 71 concesiones reales (*gracias al sacar*) con sus costos respectivos. Por 500 reales le era posible a un pardo comprar su blancura. Este decreto no establecía un nuevo procedimiento: solamente regularizaba una práctica anterior que autorizaba a los pardos meritorios y ricos a obtener los privilegios legales

10. Mörner, *Race Mixture*, 60-70.

de los blancos por medio del servicio a la Corona y una donación monetaria.[11] Este decreto de 1795 era una de una serie de leyes con las que los Borbones pretendían adaptar la legislación colonial al creciente peso demográfico y económico de las castas (gentes de ascendencia racial mixta). Un decreto previo, de 1778, que regulaba los matrimonios en América, cambiaba las regulaciones en cuanto a los territorios indígenas y la creación de milicias pardas, también reflejaba los intentos borbónicos de confrontar, reglamentar y legislar a favor de la recién descubierta importancia de las castas.[12] La intención de las nuevas regulaciones borbónicas enfocadas en los pardos no era la de oponerse a las jerarquías raciales; dichas regulaciones simplemente pretendían alentar la lealtad de los pardos a la Corona al proveerles el acceso a símbolos de honorabilidad y respeto.

A pesar de su moderación, las concesiones españolas a los pardos provocaron una fuerte oposición de la élite criolla en las ciudades de poblaciones mayoritariamente pardas, tales como Caracas y Cartagena. Si bien tanto los criollos ilustrados como los españoles conocían y en ocasiones incluso simpatizaban con las nuevas ideologías que premiaban el mérito a pesar del origen, ellos no estaban de acuerdo con sus implicaciones en las jerarquías raciales locales. Por el contrario, los burócratas criollos y españoles solían tomar bandos opuestos frente a las reclamaciones de los pardos, una diferencia que por lo general reflejaba la importancia táctica del apoyo a los pardos en los recurrentes conflictos políticos entre criollos y españoles peninsulares.[13] Los criollos temían que las mínimas reglamentaciones raciales de la Corona a favor de los pardos eventualmente pudieran interferir en las jerarquías locales. Más aún, creían que el apoyo español a los pardos no era más que una indicación del desprecio de los españoles hacia los criollos. Un punto particularmente humillante para los criollos era la idea española de que los americanos blancos rara vez estaban limpios de algún tipo de mezcla racial, lo que justificaba cierta flexibilidad en las distinciones de color en América.[14] Esta idea creaba una alarmante distancia entre los criollos y los españoles peninsulares, que enfatizaba

11. King, "Case of José Ponciano de Ayarza"; Ots Capdequí, "Sobre las confirmaciones reales".

12. Véase "R. C. declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la pragmática sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios", en Konetzke, *Colección de documentos*, 3: 438-442. Un análisis acerca del impacto de la Pragmática Real en las relaciones de raza se encuentra en Stolcke, *Marriage, Class, and Colour*. Sobre las cambiantes ideas del siglo XVIII sobre los *resguardos*, véase Safford, "Race, Integration, and Progress".

13. King, "Case of José Ponciano Ayarza", 644.

14. Véase "Informe que el Ayuntamiento de Caracas hace al Rey de España referente a la Real Cédula de 10 febrero de 1795, 28 de noviembre de 1796", en Blanco, *Documentos para la historia*, 292.

aún más la creciente posición de desventaja de los primeros. Los criollos ya se habían enfrentado a las teorías de Cornelius de Pauw y George Louis Leclerc, conde de Buffon, acerca de la inferioridad natural de los americanos. Después de las reformas borbónicas, los criollos vieron que su autonomía económica y política era cada vez más cuestionada.[15]

Los criollos se opusieron con vehemencia a la extensión del fuero militar a los pardos. En particular, resentían la pérdida de jurisdicción sobre un importante sector de la población urbana y se preocupaban por el efecto que su disminuido control social podría tener sobre las jerarquías sociales establecidas, ya que a menudo las autoridades españolas tendían a favorecer los intereses del cuerpo militar sobre la preservación de las jerarquías locales en los casos judiciales en los que estuvieran implicados milicianos pardos. Los cabildos de las ciudades caribeñas de la Nueva Granada veían con consternación las acciones de los oficiales españoles, a quienes no les importaba socavar o desatacar la autoridad del Cabildo en relación con los milicianos pardos.[16] Probablemente las tensiones eran más agudas en Caracas, donde las autoridades criollas tenían que luchar no solo contra las autoridades militares españolas, sino también contra una Audiencia controlada por los españoles.

Para las autoridades españolas, en cambio, el mantenimiento de las jerarquías sociales locales tendía a ocupar el segundo lugar frente a los intereses del cuerpo militar, un enfoque razonable, puesto que su prioridad era la defensa del Imperio. Los comandantes miliares enfatizaban constantemente el valor del *fuero* para la moral de los milicianos y la crucial importancia de los pardos para la protección del Imperio. Según el virrey de la Nueva Granada, Pedro Mendinueta, los pardos no solo eran la población costeña más numerosa, sino también eran la más robusta y la mejor dotada para sobrellevar el clima local. El virrey enfatizaba su lealtad al rey y su voluntad de pelear por él, y no solo en sus propias regiones, sino, a diferencia de los criollos blancos, también en lugares distantes.[17] La lealtad de los pardos se hacía más importante a medida que aumentaba la inestabilidad en el virreinato. En la memoria de las autoridades reales aún estaban frescos la Rebelión de los Comuneros, de 1781, y el papel importante que desempeñaron los pardos de la costa en la restauración del

15. Gerbi, *Dispute of the New World*; Brading, *First America*, 428-432; Lynch, *Spanish American Revolutions*, 1-37; Phelan, *People and the King.*

16. Un análisis de los conflictos entre las autoridades españolas y los *cabildos* de Cartagena, Guayaquil y Panamá se encuentra en Kuethe, "Status of the Free *Pardo*", 110-111.

17. Archivo General de Simancas (en adelante, AGS), Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36-1, fol. 5. También, véase Kuethe, *Military Reform*, 176-179.

orden[18] en las regiones rebeldes.[19] Además, una reciente conspiración republicana en Bogotá había puesto de manifiesto el descontento de la élite criolla. En 1794, cuatro estudiantes y un español habían pegado pasquines en los muros de Bogotá, en los que se manifestaban contra la Audiencia y el monopolio del tabaco. La investigación de las autoridades virreinales reveló que el prominente criollo Antonio Nariño había traducido e impreso la "Declaración de los derechos del hombre". Convencidas de haber descubierto una sofisticada conspiración republicana para derrocar al Gobierno, las autoridades españolas arrestaron a muchos criollos y empezaron a desconfiar de ellos en general, incluidas las autoridades del Cabildo. Aunque luego las autoridades españolas cayeron en la cuenta de que no existía ninguna conspiración organizada, y muchos prisioneros fueron liberados, los autores de los pasquines fueron sentenciados a exilio perpetuo y a muchos años de prisión en el extranjero. Nariño y diez de sus supuestos cómplices fueron enviados a España a cumplir su sentencia. Esta conspiración había puesto al descubierto profundas tensiones entre los criollos y las autoridades españolas, que convencieron aún más al virrey de la crucial importancia del apoyo y lealtad de los pardos de la costa.[20]

Un examen de los argumentos españoles a favor de las reclamaciones de los pardos permite comprender los temores criollos de que el apoyo español reflejaba el desprecio hacia los criollos. Por ejemplo, durante 1794, en Cartagena, el caso de si debía aceptarse que una novicia mulata se convirtiera en una monja regular dividió al convento de Santa Clara en un conflicto que involucró a las principales autoridades civiles y religiosas de la ciudad. Las monjas se quejaron ante el rey de que la madre superiora y el sacerdote del convento, contando con el apoyo del obispo y el gobernador, las habían sometido a amenazas y a detenciones arbitrarias por oponerse a la ordenación de una novicia mulata. Según las monjas, la madre superiora y sus patronos habían ordenado a la novicia mulata contraviniendo las leyes y tradiciones de la congregación, que exigían el voto de la mayoría para ordenar a una nueva monja. Mientras que las monjas (probablemente criollas, en su mayoría) descalificaban a la novicia por ser la hija ilegítima de una madre mulata, el gobernador español elogiaba sus altísimas cualidades morales. También argumentaba que las acusaciones de ilegitimidad eran falsas y que la fe de bautizo de la novicia no se refería a ella como

18. La literatura acerca de la rebelión comunera es amplia. Un recuento clásico en lengua inglesa es el de Phelan, *People and the King*. Un excelente recuento que incorpora literatura reciente sobre este tema es el de McFarlane, *Colombia before Independence*, 248-271.

19. Un análisis del uso táctico que los españoles hicieron de las milicias *pardas* de la costa para controlar el descontento andino se halla en Kuethe, *Military Reform*, 165-183.

20. Sobre las tensiones y los conflictos entre criollos y españoles en Bogotá durante la década de 1790, véase McFarlane, *Colombia before Independence*, 272-293.

mulata, y solo mencionaba que era hija de padres desconocidos. Las palabras del gobernador eran significativas: "y aun cuando fuera mulata esta cualidad es de ninguna consideración en aquellos países para lega en un convento de Monjas Encarnadas, cuando allí se ven por las calles pardos y morenos atezados profesos de San Francisco que es la misma que la de dichos religiosos".[21] Para el gobernador, entonces, la novicia mulata merecía ser una monja no solo debido a que sus cualidades morales eran más importantes que su color, sino también, y esto era aún más relevante, porque las distinciones raciales entre americanos tenían cada vez menos sentido. Un abogado del Consejo de Indias razonaba de manera similar en 1765, cuando defendió el derecho del pardo Cristóbal Polo a practicar la abogacía en Cartagena, a pesar de la oposición de los blancos de la localidad. Su argumento era que a Polo se le debía permitir ejercer, porque esto beneficiaba a una ciudad con una amplia población de mulatos, como lo era Cartagena.[22] Asimismo, el virrey José de Ezpeleta, en defensa de una solicitud de los milicianos pardos para usar las mismas insignias que sus equivalentes blancos, señalaba que los milicianos blancos, a excepción de los oficiales, no deberían ser considerados propiamente blancos. Muchos de estos milicianos eran "blancos de la tierra quienes en esencia eran mulatos que se aproximaban a nuestra raza".[23]

La visión que tenían los españoles de las regiones costeras como sociedades mulatas a veces podía llevar a la construcción de dicotomías que dividían a la sociedad colonial en pardos leales y serviciales, y criollos orgullosos, desleales y perezosos.[24] De modo que, cuando el comandante militar español de Mompox afirmaba, durante la insurrección patriota de 1811, que las clases bajas (en su mayoría pardas) eran leales, estaba construyendo sobre una tradición burocrática establecida. Él argumentaba que la conspiración provenía de "Las heces de la Península y los holgazanes criollos hallan aquí protección, honor y mando: sus propensiones y modales no pueden desmentir sus principios envanecidos con sus adquisiciones, lastimoso fruto de sus crímenes y rapiña...".[25]

21. Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante, AGI), Santa Fe, 997.

22. Múnera, *El fracaso*, 96-97.

23. AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36, fols. 1-6.

24. "[La gente de color] es la verdadera clase de pueblo de útil servicio, robusta, ágil, y apta para todo género de fatiga" (AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36, fols. 1-2). Sobre la escasa inclinación de los criollos blancos a la vida militar, véase AGI, Cuba, 717. Antonio Francisco Merleno escribió en 1796 que los americanos, en particular los blancos, estaban muy poco inclinados hacia el servicio militar o hacia cualquier clase de esfuerzo físico.

25. Corrales, *Documentos para la historia*, I: 20-21.

De acuerdo con esto, no debía causar sorpresa alguna que la élite criolla reaccionara escandalizada ante el decreto de *gracias al sacar*, de 1795.[26] La petición que el Ayuntamiento de Caracas presentó a la Corona oponiéndose a esta política provee una de las expresiones más articuladas de la perspectiva criolla acerca de las relaciones sociales entre blancos y pardos a finales del periodo colonial. Este documento no solo ilustra los prejuicios raciales de la élite criolla, sino que también revela con claridad las tensiones entre criollos y españoles peninsulares sobre la naturaleza de las relaciones raciales locales.[27] La petición no se oponía a la posibilidad de que algunos pardos meritorios ganaran la blancura legal; más bien, argumentaba que el Decreto de 1795 hacía de este procedimiento algo muy sencillo y de bajo costo.[28] En palabras del Ayuntamiento de Caracas, era necesario

> ... contener a los Pardos en la subordinación en que están, y deben continuar sin necesidad de que la Lei los confunda con los blancos que aborrecen y detestan esta unión y mezcla con un horror que no cabe en los espaciosos límites de la ponderación... [y están] persuadidos de que este es un arbitrio que se inventa para deprimirlos y desautorizarlos por el falso principio de que así conviene a los intereses de V. M.[29]

¿Cómo era posible que un blanco, que había mantenido cuidadosamente su "limpieza" (pureza racial) generación tras generación, fuera equiparado con un pardo, que estaba manchado de ilegitimidad y esclavitud? De acuerdo con el Ayuntamiento, el real decreto no podía ser nada más que el resultado de reportes falsos y malintencionados de oficiales españoles en las Américas, a quienes no les importaba el bienestar de los españoles americanos. La oposición del Cabildo a la nueva ley expresaba el sentimiento criollo de que el decreto de *gracias al sacar* era otro acto arbitrario de los españoles, que pretendían socavar la autoridad criolla y promover el caos social.[30]

Las preocupaciones raciales de los criollos no solo derivaban de las políticas españolas a favor de los pardos, sino también de la activa defensa que los pardos hacían de sus nuevas prerrogativas. Los pardos se unían a la milicia

26. Lynch, *Spanish American Revolutions*, 21-24.

27. "Actas del Ayuntamiento de Caracas", en Blanco, *Documentos para la historia*; "Informe que el Ayuntamiento de Caracas", 284-298.

28. "Informe que el Ayuntamiento de Caracas", 296.

29. "Informe que el Ayuntamiento de Caracas", 293.

30. "Informe que el Ayuntamiento de Caracas", 296.

atraídos por su oferta de ascenso social y reconocimiento; por el acceso que otorgaba a símbolos de respeto, tales como armas, uniformes e insignias, y por la protección legal ante las autoridades criollas conferida por el fuero militar. La importancia que los pardos de Cartagena les daban a los símbolos se hace evidente en su reacción a una nueva ordenanza militar que obligaba a los milicianos pardos a usar insignias especiales que los distinguían de los oficiales blancos.[31] A pesar de que tuviesen que vestir uniformes distintos a los de los oficiales blancos, ellos tenían en muy alto aprecio el hecho de que por lo menos las insignias eran idénticas a las que lucían los blancos. Al poco tiempo, los pardos presentaron una petición formal contra esta nueva ordenanza.[32] Pronto empezaron a correr perturbadores rumores por la ciudad de Cartagena acerca de que los pardos, ofendidos por la nueva ordenanza, estaban elaborando pasquines que aparentemente eran aún más sediciosos que los aparecidos en Bogotá durante la conspiración de Nariño.[33]

Aunque el virrey le escribió a la Corona expresándole su duda sobre la veracidad de estos rumores, los consideró suficientemente importantes para justificar su política de ignorar las nuevas ordenanzas. Él había accedido a la petición formal de los pardos porque consideraba imprudente humillar a las milicias pardas, sobre todo en tiempos de guerra contra Francia y frente al descontento criollo en Bogotá. El virrey hizo énfasis en la lealtad de los pardos recordándole a la Corona sus servicios en el pasado, en particular el papel que desempeñaron en la derrota de la Revolución comunera de 1781. En su carta, el virrey se apoyó en los pasquines sediciosos para advertir a la Corona de los peligros de implementar políticas raciales imprudentes: los rumores revelaban la creencia local en que el descontento de los pardos acarrearía funestas consecuencias. De este modo, continuaba el virrey, las personas sediciosas podrían aprovecharse de cualquier indicio de que la Corona había dejado de contar con el apoyo y la lealtad de los pardos.[34] Enfrentados a una guerra externa, a crecientes manifestaciones de descontento criollo y al cercano ejemplo de la rebelión de Santo Domingo, los oficiales españoles entendían la importancia de mantener la lealtad de los milicianos pardos.

Para los pardos ambiciosos y relativamente acaudalados, el servicio en la milicia también era fuente de una modalidad efectiva de movilidad social en una sociedad caracterizada por rígidas distinciones raciales. De hecho, algunos

31. AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36-1, fols. 1-6. Sobre peticiones similares en Brasil, véase Russell-Wood, "Colonial Brazil".

32. AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36-1, fol. 2.

33. AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36-1, fol. 4.

34. AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 36-1, fol. 6.

pardos eminentes utilizaron su servicio en la milicia para mejorar su estatus social y ascender a posiciones legalmente reservadas a los blancos. Oficiales pardos acaudalados, como Pedro Romero, de Cartagena, y Pedro Antonio de Ayarza, de Portobelo, aprovecharon su servicio a la Corona para asegurar el acceso de sus hijos a la educación universitaria, un derecho reservado casi exclusivamente a los blancos.[35] En enero de 1795, Pedro Antonio de Ayarza, capitán de la milicia parda de Portobelo, le solicitó a la Corona que distinguiera a su familia con el título de *don*, para que así sus tres hijos pudieran continuar su educación superior en Bogotá y recibir diplomas universitarios. Los argumentos con los que Ayarza sostuvo su petición evidencian la fluidez que tenían las ideas sobre el orden social a finales del siglo XVIII, ideas que, aunque reconocían oficialmente la relevancia de la cuna y el origen como verdaderos determinantes de la posición social, habían empezado a valorar el mérito y la educación como vías legítimas de movilidad social.

La solicitud de Ayarza, por tanto, constituye un ejemplo concreto y detallado del funcionamiento del decreto de *gracias al sacar*. Ayarza no cuestionaba las restricciones que las leyes coloniales imponían a los pardos. Lejos de denunciar la decisión del virrey de negarle el derecho a su hijo de obtener un grado universitario, reconocía que el virrey había seguido lo que mandaba la ley. Su táctica fue mostrarse a sí mismo como un pardo excepcional que merecía elevarse sobre su condición. Apeló a la clemencia del rey para aquellos cuya vida estaba dedicada al servicio de Dios y la monarquía. Siguiendo la retórica tradicional de la hoja de méritos y servicios, le recordó a la Corona sus veinte años de servicio como capitán de la milicia parda, durante los cuales siempre había recibido elogios de sus superiores. Enfatizó su voluntad de sacrificar su vida y riqueza por la Corona, tal y como lo había demostrado al donar su sueldo entero para apoyar la presente guerra. Intentó, además, convencer a la Corona de que era una excepción a su humilde clase parda: "Aunque mi nacimiento me lo ha negado [el título de *don*], la divina providencia se ha servido darme luces para adquirir alguna estimación...".[36] Ayarza defendió su excepcionalidad al aludir a la buena reputación que se había ganado en sus actividades comerciales con Cádiz, Panamá y Cartagena. La prueba definitiva de sus capacidades era que el obispo le había confiado las finanzas de la iglesia de Portobelo y que la orden franciscana lo había elegido como su representante apostólico, a pesar de que su pueblo no carecía de personas con rango.[37] Los miembros de la élite

35. Tate Lanning, "Documents"; King, "Case of José Ponciano de Ayarza". Sobre Pedro Romero, véase Múnera, *Fronteras imaginadas*, 153-174.

36. Tate Lanning, "Documents", 441.

37. Tate Lanning, "Documents", 448.

de Bogotá que recomendaron a los hijos de Ayarza confirmaron sus argumentos. Según José Miguel Pey, alcalde de Bogotá, el fino comportamiento de José Ponseano (el hijo de Ayarza) claramente demostraba su excelente crianza, que le había ganado la estima y consideración de la gente de reputación, "a pesar de su calidad de pardo". [38] El enfoque de Ayarza resultó exitoso: el rey aprobó su petición y le removió el estatus de pardo a su hijo mayor —con la importante advertencia de que esto no serviría como precedente para otros pardos—. Aunque en este caso el mérito y la educación fueron oficialmente utilizados para contrarrestar los orígenes raciales, esta idea solo les era aplicada a quienes eran vistos como casos excepcionales. En la opinión de la Corona, estos casos excepcionales no alteraban, ni debían alterar, las jerarquías raciales establecidas.[39] No obstante, el argumento de que algunos pardos se merecían un trato especial debido a sus méritos excepcionales sugería la idea radical de que el estatus legal y social no debía basarse en la raza, sino en el mérito. De hecho, uno de los propósitos explícitos de la solicitud de Ayarza era que sus tres hijos no fueran juzgados por "la humildad de su clase", sino solamente por sus hábitos y su comportamiento.[40]

Para la década de 1790, las graduales reformas raciales de los Borbones se enfrentaban a un mundo atlántico que proponía ejemplos nuevos y radicales sobre la naturaleza de las relaciones políticas y raciales. La influencia de las revoluciones francesa y estadounidense sobre los patriotas blancos es bien sabida. Las nuevas ideas revolucionarias despertaron interés y pasión entre los patriotas criollos, quienes encontraron en la crítica revolucionaria contra el despotismo un marco ideológico para expresar su creciente descontento con las políticas coloniales borbónicas. Sin embargo, la influencia de las ideas revolucionarias francesas y haitianas en el imaginario racial local es menos conocida. Cuando Antonio Nariño publicó la primera traducción al español de la "Declaración de los derechos del hombre", en 1794, no solo los franceses habían ejecutado ya a su rey y establecido una república, sino que la revolución en la colonia caribeña de Santo Domingo había escalado hasta convertirse en una terrible rebelión esclava que condujo a la declaración de una absoluta igualdad legal entre negros y blancos en 1792 y a la abolición de la esclavitud en 1793. En 1804, seis años antes del establecimiento de las primeras juntas

38. Tate Lanning, "Documents", 442.

39. La última vez que un mulato había buscado la aprobación real para obtener un grado universitario había sido treinta años antes. En 1765, Cristóbal Polo solicitó y obtuvo la aprobación del rey para sus grados universitarios, de nuevo con la advertencia de que este caso no debía ser utilizado a manera de precedente. Véase Tate Lanning, "Documents", 435-436.

40. Tate Lanning, "Documents", 441.

patriotas en la Nueva Granada, Haití declaró su independencia, con lo que se convirtió en la segunda nación independiente del hemisferio y en la primera nación moderna negra en el mundo. Las autoridades españolas de la Nueva Granada vieron las rebeliones esclavas en las islas del Caribe francés como una aterradora posibilidad que debía ser evitada a toda costa. La correspondencia entre las autoridades españolas revela su cuidadosa atención a cualquier indicio de una rebelión racial de influencia haitiana en sus territorios.[41] Las rebeliones de influencia francesa también fueron reprimidas de modo ejemplar.[42]

El miedo y la represión, sin embargo, no fueron las únicas respuestas a la Revolución haitiana. Uno de los hombres más educados del virreinato, el poderoso y acaudalado cartagenero Ignacio de Pombo, cuestionó la solidez de las jerarquías raciales establecidas, en un memorando dirigido al rey en 1804. Bajo la influencia de nuevas teorías políticas y económicas, De Pombo pensaba que solo la implementación de reformas radicales aseguraría la paz y la lealtad de las Américas. De Pombo sugirió ciertos cambios para el desarrollo económico de las colonias americanas, incluyendo medidas para estimular el crecimiento de una población abundante y trabajadora. Propuso la inmigración de católicos europeos, que podrían contribuir a la explotación de los abundantes recursos naturales de la Nueva Granada. Más aún, argumentó que la única manera de salvar las Américas de la revolución era abolir la esclavitud y promover el matrimonio entre las castas para que no hubiera más que una clase de ciudadanos en el orden común". Todos aquellos que demostraran valor y sabiduría debían ser recompensados con posiciones de autoridad dentro de sus pueblos.[43]

La propuesta de De Pombo era un hábil intento de reconciliar las jerarquías tradicionales con las creencias ilustradas acerca del valor de una nación trabajadora y unida. La igualdad racial que él proponía debía ser aplicada solo a la gente común; de este modo quedarían intactos los privilegios de la aristocracia. A pesar de esto, los valores que De Pombo privilegiaba eran bastante modernos e implicaban una reconsideración radical de la ideología sobre cuya base se había organizado hasta entonces la sociedad colonial. Él le daba mayor importancia a la unidad nacional, expresada en la homogeneidad de los ciudadanos, que a la esclavitud y a las jerarquías raciales, aunque consideraba las últimas necesarias para prevenir el desorden y los disturbios. También creía en las ventajas de valorar el mérito sobre la cuna para promover la industria y el conocimiento. Aunque los puntos de vista de De Pombo eran aún excepcionales,

41. Helg, "Fragmented Majority", 57.

42. Brito Figueroa, *Las insurrecciones*, 72-76.

43. De Pombo, *Comercio y contrabando*, 57-58. Véase también Mcfarlane, *Colombia before Independence*, 311-314.

ideas raciales similares a las suyas se volverían comunes entre la élite criolla después de que en 1810 los patriotas tomaran el control de los gobiernos locales.

Un proyecto más radical de igualdad racial en Hispanoamérica había aparecido en el programa de la conspiración republicana de Gual y España en 1797. Esta conspiración fue planeada en la ciudad portuaria de La Guaira, en Venezuela. Los conspiradores tradujeron al español la versión de la "Declaración de los derechos del hombre" de 1793, y le agregaron un "Discurso preliminar para los americanos".[44] También compusieron dos canciones revolucionarias, la "Caramañola americana" y la "Canción americana", junto con una ordenanza de 44 artículos, cuya intención era regular el gobierno de la nueva república. Estos documentos combinaban la ideología republicana con quejas más tradicionales contra los impuestos locales, los monopolios de la Corona y sus corruptos oficiales. En este caso era particularmente relevante la radical idea republicana que tenían los conspiradores sobre la igualdad racial. El artículo 32 declaraba

> ... la igualdad natural entre todos los habitantes de las Provincias y distritos y se encarga que entre blancos, indios, pardos, y morenos, reine la mayor armonía, mirándose como hermanos en Jesucristo iguales por Dios, procurando aventajarse sólo unos y otros en méritos y virtud que son las dos únicas distinciones reales y verdaderas que hay de hombre a hombre y habrá en lo sucesivo entre todos los individuos de nuestra República.[45]

Los artículos 33 y 34 abolían el tributo indígena y la esclavitud negra —después de una compensación a los dueños—. Aunque los artículos eliminaban las distinciones de color, dejaban el control político en manos de los terratenientes. El artículo 6 declaraba que ellos solo podían ser elegidos como miembros temporales de la Junta Gubernativa. La ordenanza no especificaba cómo debía ser organizado el gobierno independiente, aunque el artículo 8 invitaba a todos los ciudadanos a entregar sus ideas por escrito.[46] Finalmente, el artículo 44 declaraba que, "en señal de la buena unión, concordia e igualdad que ha de reinar constantemente entre todos los habitantes de la Tierra Firme, será la divisa una escarapela cuatricolor, a saber: blanca, azul, amarilla y encarnada.

44. Nariño tradujo la versión de 1789 de la "Declaración de los derechos del hombre", que tenía 17 artículos. Por el contrario, esta nueva traducción seguía una versión más radical que precedió a la Constitución de 1793, que tenía 35 artículos. Véase Grases, "Estudio histórico-crítico", 127.

45. "Ordenanzas de la conspiración de Gual y España", en Grases, *La conspiración*, 175-176.

46. Grases, *La conspiración*, 171.

[...] Los cuatro colores de sus reunidos patriotas que son pardos, negros, blancos, indios". Estos cuatro colores también representarían las cuatro provincias —Caracas, Maracaibo, Cumaná y Guyana— y los cuatro derechos fundamentales del hombre —igualdad, libertad, propiedad y seguridad—.[47] Entonces, como en el caso de De Pombo, los conspiradores de La Guaira pretendían abolir las distinciones raciales declarando la igualdad legal y la abolición de la esclavitud, proponiendo el mérito, en vez de la cuna, como el medio para distinguir entre los ciudadanos. Sin embargo, estos conspiradores republicanos no limitaron la igualdad racial a la clase de los comunes. Fueron aún más lejos y centraron la identidad nacional, como lo simbolizaba el emblema, en torno a la unión racial. Por vez primera en el Virreinato de la Nueva Granada la igualdad racial y el patriotismo republicano estaban intrínsecamente vinculados. La conexión entre la virtud republicana, el nacionalismo y la igualdad racial presente en ese documento más tarde se convertiría en el pilar principal de la retórica racial patriota, aunque en 1797 todavía pertenecía a un imaginario político radical y marginal.

Esta conspiración también se distinguió por su composición multiétnica. De los seis líderes principales, dos eran españoles, tres eran criollos blancos y uno era un artesano pardo y miembro de la milicia, llamado José Cordero.[48] La participación de Cordero en esta conspiración ilustra el interés de los artesanos negros en las nuevas ideas políticas que circulaban en el mundo atlántico. Él se había enterado de que el prisionero de Estado Juan Bautista Mariano Picornell estaba en la cárcel local; interesado en su crimen, le solicitó al carcelero que le permitiera visitarlo. En sus conversaciones, Picornell le contó a Cordero sobre su participación en la rebelión republicana de Madrid contra la tiranía española. Cordero y Picornell acordaron que España no tenía derecho de conquistar y colonizar las Américas, y que tanto la esclavitud como las diferencias entre las diferentes clases de colores eran irracionales. Picornell le solicitó a Cordero que participara en la conspiración contra España que él estaba organizando con el apoyo de importantes criollos. Tan importante fue la participación de Cordero, que las autoridades españolas lo incluyeron en la lista de los conspiradores principales. Es significativo que a él se le hubiera encargado la tarea de hacer una copia en limpio de las ordenanzas para la nueva república.[49]

Los conspiradores criollos se esforzaron por atraer a otros milicianos pardos, uno de los cuales más tarde delató la conspiración ante los españoles.[50]

47. Grases, *La conspiración*, 177-178.

48. Blanco y Aizpurúa, *Documentos para la vida pública*, 332, 340

49. Blanco y Aizpurúa, *Documentos para la vida pública*, 340-341.

50. García Chuecos, "Estudio histórico crítico", en *Documentos relativos*, 13-15, 21-23.

La consecuente investigación descubrió 85 sospechosos de todas las clases y profesiones.[51] El alto grado de participación de pardos y blancos probablemente era una consecuencia de las numerosas oportunidades para enterarse de las ideas revolucionarias francesas. El intenso comercio y contrabando entre Venezuela y las islas del Caribe facilitaba la llegada de noticias sobre los eventos revolucionarios en el Atlántico. Marineros y esclavos que viajaban con sus amos traían de vuelta relatos de primera mano sobre la libertad negra y la igualdad en las islas francesas. Las autoridades españolas reportaban con aprensión las charlas entre negros libres y esclavos sobre seguir el ejemplo de Santo Domingo, temerosas de la atracción que estas "ideas sediciosas" ejercían sobre los esclavos y la gente de color.[52] Los temores españoles se hicieron realidad cuando en 1795 la "ley de los franceses" inspiró una masiva rebelión esclava en la región de Coro, en Venezuela.[53]

No es claro qué impacto tuvo, si es que tuvo alguno, la conspiración republicana de Gual y España en Cartagena. Noticias de esta conspiración llegaron a Cartagena en un barco mercante menos de un mes después de que la conspiración fuese descubierta.[54] Debido a los estrechos contactos marítimos entre Venezuela y Cartagena, es muy probable que la traducción hecha por Picornell de la "Declaración de los derechos de hombre" y el "Discurso preliminar para los americanos" de los conspiradores —impreso en Guadalupe y enviado como propaganda a la costa de Venezuela— también hayan llegado a Cartagena. De ser así, también sería posible que no hubiese sido por accidente que las instrucciones electorales de 1810 en Cartagena siguieran el lenguaje de las ordenanzas de Gual y España.[55] No deja de ser significativo que, cuando el Gobierno independiente de Bogotá imprimió una traducción al español de la Declaración, en 1813, escogiera la versión de Picornell, incluyendo el "Discurso a los americanos".[56] Más aún, la composición multiétnica de los miembros de la conspiración también sería un componente en Cartagena unos años después,

51. Blanco y Aizpurúa, *Documentos para la vida pública*, 332.

52. Blanco y Aizpurúa, *Documentos para la vida pública*, 332-344; Julius S. Scott, "Common Wind", 248-261.

53. Brito Figueroa, *Las insurrecciones*, 59-81; Arcaya, *Insurrección de los negros*.

54. "Pedro Mendinueta al presidente y capitán general del Caracas, Santa Fe, agosto 29, 1797", en García Chuecos, *Documentos relativos*, 139-140.

55. "Instrucciones que deberán observarse en las elecciones parroquiales, en las de partido y en las capitulares, para el nombramiento de diputados en la Suprema Junta de la provincia de Cartagena", 11 de diciembre de 1810, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 48.

56. Véase *Derechos del hombre*.

cuando los artesanos y milicianos pardos cooperaran una vez más con los criollos en las distintas conspiraciones patriotas que surgieron entre 1810 y 1819.[57]

Las similitudes entre las distintas conspiraciones patriotas en Venezuela y en el Caribe colombiano se derivan de sus similares estructuras demográficas y sociales, como también de los contactos que los conspiradores tenían entre sí y con el amplio mundo atlántico. Aunque Cartagena no tuvo una conspiración republicana o una rebelión esclava de la escala de la de Venezuela de la década de 1790, los pardos locales tuvieron contacto con la Revolución haitiana. De hecho, ellos tuvieron múltiples oportunidades de enterarse de los eventos de las revoluciones en el Atlántico, a veces por medio de casualidades más bien extrañas. Por ejemplo, en 1795 las autoridades coloniales vieron sorprendidas el desembarco de corsarios franceses en las costas de Riohacha. Los corsarios traían consigo una bandera tricolor, que pretendían izar en la fortaleza de la ciudad después del saqueo, y su barco se llamaba Fantasía de un Mulato.[58] Unos años más tarde, en 1804, cuando otra bandera francesa desembarcó en la costa colombiana, esta vez legalmente, las autoridades españolas discutieron acerca de lo que debían hacer cuando dos comisionados del gobierno francés de Santo Domingo y Martinica desplegaron orgullosos la bandera tricolor en el balcón de la casa que ocuparon en el barrio cartagenero de artesanos pardos de Getsemaní.[59]

En una ocasión, los contactos con Haití tuvieron connotaciones más violentas. En 1799 la ciudad de Cartagena fue sacudida por una conspiración de esclavos haitianos, africanos y criollos que pretendían tomarse la ciudad y asesinar a todos los blancos. Aunque la inminente conspiración fue detenida a tiempo, gracias a la denuncia de un miembro de la milicia parda, un grupo de esclavos logró escapar e incendiar algunas haciendas cercanas, dejándole a la élite local una nueva fuente de ansiedad en sus ya problemáticas relaciones con los negros locales.[60] Las autoridades españolas se alarmaron aún más después de descubrir otra conspiración de influencia francesa en Maracaibo, unos meses más tarde. Empezaron a temer una conspiración internacional fraguada entre los negros franceses y españoles de las distintas regiones costeras de la Nueva Granada. Aunque se demostró que estos miedos españoles eran infundados, un cartagenero, José Diego Ortiz, participó en ambos complots. Por lo tanto, aunque las grandes intrigas internacionales eran imaginarias, los

57. Véase el capítulo 2.

58. AGS, Secretaría de Guerra, 7069, exp. 33, fol. 1.

59. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Colonia, Milicias y Marina, 113, fols. 76-87.

60. AGI, Estado, 53, n.º 77, fols. 1-2; Kuethe, *Military Reform and Society*, 141-143.

contactos entre los negros de estas regiones caribeñas eran lo suficientemente reales.[61]

La influencia que tuvieron las revoluciones francesa y haitiana en los pardos y esclavos locales de la región de Cartagena es difícil de evaluar. Como lo ha destacado Aline Helg, a pesar de los temores españoles, el ejemplo haitiano no resultó en una rebelión esclava de gran escala.[62] Con todo, no es aventurado afirmar que Haití había entrado a formar parte del imaginario popular local. Su ejemplo se convertiría en un elemento recurrente en los conflictos locales entre pardos y blancos durante las guerras de Independencia y sus repercusiones inmediatas.

A pesar de las nuevas ideologías ilustradas que favorecían el mérito sobre la cuna, en las últimas décadas del mandato colonial, la mayoría de los criollos de la Nueva Granada estaban muy poco inclinados a demostrar cualquier grado de flexibilidad en sus actitudes hacia la raza. Por lo regular, los pardos eran respaldados por los oficiales peninsulares, quienes apreciaban sus contribuciones económicas y militares a la Corona y contrastaban su obediencia y lealtad con la arrogancia y el descontento de los criollos. La mayoría de los criollos de la costa veían la cautelosa promoción española de los pardos como otra imposición metropolitana más, un intento para degradar a los criollos americanos y extender la creciente distancia entre los españoles peninsulares y americanos. Sin embargo, durante la misma época, unos pocos criollos empezaron a imaginar una América republicana libre de despotismo, esclavitud y desigualdad racial. A continuación vamos a investigar cómo esta ilusión radical, apoyada solo por unos cuantos criollos, se convirtió en la ideología racial predominante entre los patriotas colombianos.

61. Brito Figueroa, *Las insurrecciones*, 79.

62. Helg, "Fragmented Majority", 157-161.

2
El mito republicano de la armonía racial

En las primeras décadas del siglo xix, los recién independizados países hispanoamericanos decretaron la igualdad racial entre las gentes libres y construyeron poderosas ideas nacionalistas que vinculaban la armonía e igualdad racial con la identidad nacional. La importancia de este paso tiende a ser explicada como el resultado de las tácticas criollas para atraer a todos aquellos que no fuesen blancos a las guerras de Independencia y de los intentos de la élite para evitar el conflicto racial y asegurar el dominio de los blancos en el período republicano. Esta es una explicación válida: los contemporáneos empleaban argumentos de este tipo para convencer a los criollos obstinados. Sin embargo, este argumento implica una relación predeterminada entre raza, republicanismo e igualdad, que oculta la incertidumbre sobre el futuro de las relaciones raciales que caracterizó los primeros años del periodo independentista.

El apoyo de los negros y mulatos hubiera podido ser asegurado sin necesidad de realizar modificaciones legales tan radicales. Además, a las reformas legales de igualdad racial se les pudo haber dado marcha atrás, tal como sucedió en los Estados Unidos luego del período de la Reconstrucción, después de la guerra civil.[1] También, como lo demuestra la experiencia sudafricana, las mayorías no blancas podían ser dominadas sin decretar la igualdad racial. Sin duda, cuando las élites criollas decretaron la igualdad racial, renunciaron a unos bien establecidos mecanismos para mantener la jerarquía social e instituyeron un nuevo sistema racial, cuyas implicaciones estaban muy lejos de ser claras y alentadoras. Es más, en el imaginario político contemporáneo, la modernidad y la igualdad racial no estaban necesariamente unidas. Los Estados Unidos habían demostrado que la desigualdad racial podía ser compatible con el republicanismo. A pesar de esto, el grado en el que las élites hispanoamericanas estaban de acuerdo con la idea de la igualdad racial era sorprendente. Mientras que la

1. Vann Woodward, *Strange Career*; Marx, *Making Race and Nation*, 120-144.

élite criolla peleó largas y amargas guerras sobre asuntos tales como el federalismo y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, el consenso sobre la igualdad racial fue alcanzado en los primeros años del esfuerzo independentista.

Durante la lucha por la independencia, el tema de la plena ciudadanía para las gentes de ascendencia africana pasó de ser una meta de algunos americanos y españoles radicales a convertirse en uno de los principales asuntos que dividían a los patriotas españoles y los americanos. Los años de 1810-1812 fueron cruciales para esta transición, pues brindan testimonio de la aparición de conspiraciones patriotas en las que los afrocolombianos y la élite criolla se unieron para destituir a las autoridades españolas. En Cartagena, estas conspiraciones condujeron a una declaración formal de igualdad racial. Más aún, durante esos años, la reunión de las Cortes (el parlamento español) en Cádiz dio origen al más largo, detallado y apasionante debate en el mundo hispánico en torno a los derechos civiles de los afrodescendientes. Fue en Cádiz donde la igualdad racial se vinculó emocionalmente con el patriotismo americano, e hizo de este un momento fundacional en la historia de las modernas relaciones de raza en Hispanoamérica. La igualdad racial fácilmente pudo haberse convertido en un tema que opusiera a los radicales y los conservadores, sin reparar en sus nacionalidades, como sucedió durante la Revolución francesa y la haitiana.[2] Pero eso no sucedió. Al contrario, el vínculo entre la igualdad racial y el patriotismo convirtió la igualdad en un grito patriótico que claramente separó a los americanos de los españoles. Esta asociación con el patriotismo le dio a la igualdad racial su fortaleza. Después de Cádiz, oponerse a la igualdad racial se convirtió en una posición antipatriótica y antiamericana.

Ciudadanía e igualdad racial

La invasión francesa de la península ibérica, en 1808, y el consiguiente aprisionamiento del rey español, Fernando VII, encendieron la chispa que detonaría una serie de eventos que tendrían dramáticas consecuencias políticas para el Imperio español, y que finalmente desembocarían en la independencia de la mayoría de sus colonias americanas. En los años siguientes, el Imperio español experimentaría extraordinarios cambios en su imaginario político, a medida que las ideas modernas de *nación*, *representación* y *ciudadanía* empezaban a reemplazar las nociones políticas del Antiguo Régimen.[3] En 1810 ya prevalecía

2. James, *Black Jacobins*; Geggus, *Slavery, War and Revolution*.

3. Los complejos cambios políticos e ideológicos de esos años han sido estudiados en detalle en diversas obras. Véase Guerra, *Modernidad e independencia*; Jaime Rodríguez, *Independence of Spanish America*, 36-106.

la idea de que en ausencia del rey, la soberanía regresaba al pueblo, que era su fuente original de legitimidad. De acuerdo con este principio, ciudades de España y de las Américas empezaron a organizar formas locales de gobierno llamadas *juntas*, que gobernaban en nombre del rey prisionero. Este cambio en la soberanía trajo consigo nuevas preguntas acerca de la naturaleza de la relación entre España y sus territorios de ultramar. Este tema era particularmente grave en las Américas, donde la creación de las juntas tendía a quitarles el poder gubernamental a las autoridades españolas para trasladarlo a manos de la élite criolla. La solución española para este aparente vació de poder fue llamar a una reunión de las Cortes, que —junto con la participación de representantes de todas las regiones, incluyendo las Américas— debían redactar una constitución para la monarquía española.

En 1810, mientras el ejército francés ocupaba la mayor parte de la península ibérica, las Cortes se reunían en la ciudad libre de Cádiz, donde algunos de los más brillantes e ilustrados hombres del Imperio español se dieron cita para enfrentar la tarea de modernizar las instituciones políticas y legales españolas.[4] Entre las arrasadoras transformaciones decretadas en Cádiz, la reestructuración de las relaciones entre la metrópoli y las colonias fue de especial importancia para las relaciones raciales hispanoamericanas. El 15 de octubre de 1810, las Cortes confirmaron un decreto de 1809 que abolía el estatus colonial de los territorios de ultramar y los declaraba parte igual e integral de una sola nación española.[5] Este cambio fue solo el principio de una serie de preguntas y debates: ¿Cómo se manifestaría la igualdad? ¿Los americanos tendrían igualdad de representación? ¿Cómo se definiría la igualdad de representación —por un número igual o proporcional de diputados—? Dado el peso demográfico de los no blancos en las Américas, los debates pronto adquirieron connotaciones raciales. Si la representación fuese proporcional, ¿lo sería al número de blancos, al de blancos e indígenas o al de todos los súbditos españoles libres, incluyendo a los negros? Este se convirtió en uno de los temas más espinosos tratados en las Cortes, y forzó a los hispanoamericanos a desarrollar nuevas nociones de *raza* y *ciudadanía* que no se habrían podido imaginar unos pocos años antes. Desde ese momento, la representación americana quedó unida a las discusiones de igualdad racial.[6]

4. Chust, *La cuestión nacional americana*.

5. Chust, *La cuestión nacional americana*.

6. El mejor análisis de los debates de Cádiz sobre la representación de los pardos continúa siendo el de King, "Colored Castas". Véase también Rieu Millán, *Los diputados americanos*, 152-173; Chust, *La cuestión nacional americana*, 53-73, 150-173. En su reciente análisis de las tempranas España e Hispanoamérica modernas, Herzog resalta la exclusión de las *castas* de la ciudadanía

En el corazón de los debates estaba la pregunta de cómo representar una sociedad racialmente heterogénea en un parlamento constitucional. ¿Gozarían todas las razas del mismo tipo de representación? Y, si no era de esta manera, ¿sobre qué bases los diferentes derechos de representación serían organizados y justificados? Puesto que el número de diputados era proporcional al número de ciudadanos, el tema de la ciudadanía de las gentes de ascendencia indígena o africana determinaría la proporción de los diputados americanos. Después de algunos debates, la ciudadanía indígena fue rápidamente reconocida. Como James King lo ha anotado, la libertad legal y la igualdad nominal de los indígenas estaban afianzadas en la legislación española.[7] La situación fue muy diferente para las gentes de ascendencia africana. La pregunta sobre si podían ser ciudadanos encendió uno de los más apasionados y candentes debates entre los diputados españoles y los americanos. Debido a que muy pocas castas podían comprobar que eran libres de cualquier ancestro africano, incluir a las gentes de ascendencia africana significaría que los americanos sobrepasarían en número a los diputados españoles y dominarían las Cortes. Debido a que a los americanos les habían otorgado formalmente la igualdad y a que la retórica nacionalista española oficial promovía la armonía entre los americanos y españoles, los diputados españoles no podían expresar abiertamente sus miedos a ser sobrepasados en número. Por el contrario, debían enfocar su ataque en las cualidades de los pardos para obtener su ciudadanía. Esto era de enorme relevancia, pues ligaba la representación americana con la ciudadanía parda y vinculaba la plena igualdad racial con el nacionalismo patriota.

La igualdad de los pardos no se convirtió en parte intrínseca del discurso patriota de la noche a la mañana. Los debates de Cádiz sobre los derechos de las gentes de ascendencia mixta comenzaron en enero de 1811, enfocándose en el tema de si la representación americana debía ser discutida de inmediato o debía esperar hasta la redacción de la Constitución. Algunos diputados aún se mostraban proclives a apoyar una idea tradicional de *representación* en la que cada Estado era claramente representado en las cortes. Los indígenas debían representar a los indígenas, los criollos a los criollos y los mestizos a los mestizos. Este concepto corporativo de representación había sido utilizado en Venezuela durante su primer movimiento revolucionario, pero cuando el

---

en la Constitución de Cádiz, pero no da cuenta del ferviente debate sobre este tema ni del hecho de que los patriotas se unieron en su contra o que todas las constituciones republicanas de Hispanoamérica otorgaron igualdad legal a todos los ciudadanos, sin importar su color. Véase Herzog, *Defining Nations*. Tal y como lo resalta Jordana Dym, sin embargo, algunas regiones evitaron las regulaciones de Cádiz e incluyeron a gente de ascendencia africana en sus listas electorales. Dym, "Our Pueblos", 454-457.

7. King, "Colored Castas", 43-44.

Cabildo de Caracas derrocó por primera vez a las autoridades españolas, el 19 de abril de 1810, un criollo fue nominado como diputado del gremio pardo.[8] Finalmente, la idea de una representación racial concordante con la noción de una sociedad corporativa no prevaleció: iba en contra de las ideas prevalentes sobre la representación que pretendían abolir cualquier vestigio de la sociedad feudal, incluyendo la tradicional representación por Estados.[9]

Que algunos diputados americanos tuvieran la tendencia a favorecer las ideas liberales de ciudadanía no significaba que promovieran inmediatamente la igualdad de derechos de los pardos a la representación. La mayoría de diputados liberales creía en una idea de *nación* y *soberanía* que privilegiaba la unidad y la homogeneidad sobre la división y la diferencia. La idea de que la nación tenía intereses colectivos que no debían ser divididos por facciones o partidos fue fundamental para esta noción.[10] En los debates de enero, los diputados españoles utilizaron esta idea para contrastar una España racialmente homogénea y armoniosa con una América plagada de diversidad y rivalidad racial.[11] Ante la solicitud de los americanos de una igualdad de representación en los debates constitucionales de las Cortes, los diputados españoles respondieron que la heterogeneidad racial americana era un fenómeno complejo y poco comprensible que requería mayor estudio antes de que una legislación adecuada pudiese ser aprobada. Por lo tanto, el debate sobre la representación americana necesitaba sostenerse más tarde, cuando la Constitución estuviese redactada. Este argumento representaba un reto para los diputados americanos, ya que compartían con los españoles una idea de *ciudadanía* que favorecía la homogeneidad. Entonces, su estrategia de enero fue un compromiso endeble: reconocieron el problema y, al solicitar solamente la explícita aceptación de la representación indígena y criolla, dejaron que este asunto fuera resuelto durante los debates constitucionales. Al mismo tiempo, se esforzaron por desacreditar las representaciones españolas de América por pretender mostrar una sociedad desgarrada por el conflicto racial, cuando la realidad era muy diferente. Los españoles habían utilizado el aterrador ejemplo de Haití para advertir a los americanos sobre los peligros de concederles la ciudadanía a los pardos. Los americanos respondieron con imágenes de una sociedad armoniosa de benignos dueños de esclavos y pacíficos negros, una que no tenía nada que ver con Haití, donde la crueldad de los amos franceses había fomentado

8. Rodríguez, "Los pardos libres", 50.

9. Guerra, *Modernidad e independencias*, 327-333.

10. Chust, *La cuestión nacional americana*, 128-129.

11. Véase, *e. g.*, los argumentos de Argüelles del 23 de enero de 1811 en el *Diario de sesiones*, vol. 3.

la sangrienta revolución.[12] Sin embargo, los ataques españoles basados en la heterogeneidad americana fueron forzando a los americanos a adoptar una posición defensiva y a crear una serie de argumentos en favor de la diversidad racial.

En septiembre de 1811, cuando la comisión constitucional presentó el borrador de la nueva Constitución española a las Cortes, los diputados americanos se vieron obligados a desarrollar una defensa más firme de su sociedad racialmente heterogénea. Al declarar que todas las gentes libres eran españolas, la Constitución incluía oficialmente a las gentes de ascendencia africana como miembros de la nación española. Sin embargo, el artículo 29 declaraba como ciudadanos solo a los españoles cuyos orígenes pudieran ser rastreados hasta España o América, pero no a África. Además, la representación parlamentaria debía ser proporcional al número de gente cuyos orígenes se remontaran exclusivamente a España o a América —una vez más, incluyendo a los criollos, indígenas y mestizos, pero excluyendo a muchas personas de ascendencia racial mixta con algún grado de herencia africana—. Esta fórmula disminuyó sensiblemente la representación americana y puso en entredicho la declaración oficial española de la igualdad americana.[13]

A pesar de su oposición a la ciudadanía parda, los diputados españoles liberales no pudieron crear una barrera rígida entre los ciudadanos negros y blancos. Los diputados compartían la noción cristiana de una igualdad intrínseca entre los hombres y la creencia ilustrada de que el mérito, más que el origen, debería determinar el estatus social; aún más importante, no deseaban alienar por completo a la población parda en América, que en su gran mayoría continuaba siéndole fiel a los españoles. Los diputados explicaban la diferencia racial de los afroamericanos como resultado de su "triste origen y falta de educación". En palabras menos eufemísticas de uno de los diputados españoles, los negros, habiéndose originado en África, pertenecían a una nación "irreligiosa, inmoral y casi desnaturalizada". Incluso aquellos nacidos y

12. Sesiones del 23 al 25 de enero de 1811, *Diario de sesiones*, vol. 3; *El Amigo de los Hombres* (Filadelfia: 1812; Cartagena: Imprenta del Gobierno, 1813). Cuando el ejemplo de Haití fue utilizado para persuadir a los criollos de Cartagena de declarar una junta, Antonio de Villavicencio, un emisario real, respondió: "era el absurdo mayor temer un resultado como el de Santo Domingo por la diferencia de circunstancias, de antecedentes y de datos, mucho más cuando tenemos a Fernando VII por Rey reconocido y el nuevo gobierno no habiendo proclamado la libertad, e igualdad, ni abolido la esclavitud de los negros cuyo número eran tan excesivo en Santo Domingo como aquí escaso. A cuantos me manifiestan estos temores, les predico que los oculten y que solo el presumirlos es un desvarío de una imaginación pusilánime e ignorante". Véase "Antonio de Villavicencio al Virrey Amar, mayo 30 de 1810", AGI, Santa Fe, 747, doc. 34.

13. Chust, *La cuestión nacional americana*, 149-151.

criados en América, continuaba, habían aprendido los hábitos africanos de sus padres.[14] Por lo tanto, los diputados españoles argumentaban que la incorporación de gente de ascendencia africana debía ser un proceso lento. Las Cortes concederían la ciudadanía de manera individual a aquellos pardos que pudiesen comprobar su mérito y virtud, de acuerdo con los lineamientos del principio de las *gracias al sacar* de 1795. Con el incentivo de la ciudadanía, las gentes de ascendencia africana se asimilarían a la cultura española y, finalmente, la tan deseada armonía social sería alcanzada. A las acusaciones americanas sobre la inconsistencia que evidenciaba la exclusión española de la ciudadanía para las gentes de ascendencia africana frente a sus proclamados principios liberales, un diputado español respondió citando los ejemplos del Reino Unido y de los Estados Unidos. Según él, nadie podía negar el progreso, la ilustración y las leyes liberales de esos países, así no hubieran otorgado los derechos de la ciudadanía a las gentes libres de ascendencia africana. Entonces, ¿cómo podría España, que apenas estaba comenzando su camino hacia la libertad, dar un paso tan innovador y peligroso?[15] Los diputados españoles acusaron a los americanos de negar el antagonismo racial solo por conveniencia política, y los retaron a darles a los pardos no solo el derecho de representación, sino también el de servir como diputados. Contando con el poder de los prejuicios criollos, pensaban que el miedo a la participación parda haría que los criollos dejaran de promover la ciudadanía de los pardos.[16]

Para defender su posición, los diputados españoles emplearon las ideas de Jean-Jacques Rousseau para argumentar que era necesario "establecer en todos los ciudadanos aquella unidad moral tan necesaria para que la acción del gobierno, lejos de hallar estorbos y choques violentos en los diferentes hábitos y opiniones, esté expedida para promover el bien general".[17] Como los diputados americanos, al igual que los españoles, estaban de acuerdo con la noción de que los ciudadanos de una nación debían compartir intereses y valores comunes, los diputados españoles tenían que probar que las gentes de ascendencia africana eran hostiles y diferentes, mientras que sus contrapartes americanas debían presentar la imagen de una América racialmente armónica. De manera que los diputados españoles utilizaron la segregación racial en los registros parroquiales americanos y la ofensa que sentían los criollos cuando

14. 10 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1808.

15. 7 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1796.

16. Chust, *La cuestión nacional americana*, 160.

17. 7 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1797; Rousseau, *Social Contract and Discourses*, 26-28. Un análisis de las ideas hispanoamericanas sobre el faccionalismo durante la era revolucionaria se encuentra en Dealy, "Prolegomena".

eran confundidos con mulatos, para probar que el antagonismo racial dividía a los americanos. Apelaron al extenso catálogo de los prejuicios raciales de la élite criolla —por ejemplo, la idea criolla de que las gentes de ascendencia africana eran inmorales y manchadas de vicios e ilegitimidad— para recordarles a los criollos que los españoles tradicionalmente habían sido aliados y defensores de los pardos.[18]

Durante los debates de septiembre de 1811 sobre el artículo 29, los diputados americanos, con excepción de uno, cerraron sus filas a favor del derecho de los pardos a ser representados, lo que determinaría el número de diputados americanos en el Parlamento.[19] No obstante, se dividían sobre la manera en la que tal representación sucedería. Los diputados más conservadores estaban dispuestos a otorgarles a las gentes de ascendencia africana el derecho al voto, pero no el derecho a ser elegidos. En palabras del diputado guatemalteco Antonio Larrazábal, esta aproximación era justa, porque "las distintas jerarquías que hay en el cielo nos convencen de que las hay en la tierra".[20] La mayoría de los diputados americanos, sin embargo, no compartía esta comprensión tradicional de una sociedad jerárquica por naturaleza. Al igual que los diputados españoles, pensaban que la educación o el mérito podían permitirles gradualmente a las gentes de ascendencia africana disfrutar de todos los derechos de la ciudadanía, pero el umbral que los americanos ponían para el mérito que debían demostrar los pardos era considerablemente más bajo que el que estaban dispuestos a reconocer los españoles. Los diputados americanos estaban dispuestos a someter a los pardos a los mismos requisitos para la ciudadanía que las Cortes habían decretado para todos los españoles. Muchos compartían la idea de que las gentes de ascendencia africana que habían nacido de padres libres y tenían una profesión —se incluía a los artesanos—, o propiedades y bienes suficientes para sostenerse por sí mismos de modo independiente, debían ser ciudadanos.[21] También sostenían que todos los hombres que cumplieran con las requeridas cualificaciones constitucionales deberían disfrutar del derecho a ser elegidos, sin importar su origen.

Para defender la ciudadanía parda, los diputados americanos tuvieron que hacer algo innovador: construir una imagen de diversidad racial que no se opusiese al ideal contemporáneo de nación, en el que todos los ciudadanos

18. 7 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1795-1797.

19. Rieu-Millán, *Los diputados americanos*, 154.

20. "Las distintas jerarquías que hay en el cielo nos convencen de que las hay en la tierra" (6 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1788).

21. Véase un análisis de las características de la ciudadanía en España y América durante esos años en Guerra, "El soberano".

compartían intereses y valores comunes. Tuvieron, entonces, que demostrar que la armonía, en vez de conflicto, era lo que caracterizaba las relaciones raciales en Hispanoamérica y, por lo tanto, que otorgarles los derechos de la ciudadanía a los pardos no dividiría la nación. Más aún, puesto que deseaban que la ciudadanía y la representación parda fueran decretadas de inmediato, estaban obligados a probar que estas relaciones armónicas no eran un objetivo que se conquistaría en el futuro, sino una realidad actual. De acuerdo con la idílica imagen de uno de los diputados, los blancos y negros, ambos criados por nodrizas negras, aprendían a amarse mutuamente desde la infancia.[22]

Los diputados americanos también se esforzaron por darle un vuelco a la maldición de la ilegitimidad que tradicionalmente había caracterizado el discurso acerca de las gentes de ascendencia racial mixta. Ahora, las relaciones sexuales interraciales eran presentadas bajo una mirada positiva, como prueba de la armonía. Los diputados argumentaban que la recurrente mezcla racial había desarrollado fuertes vínculos entre las familias criollas y negras, que no debían ser disueltos por leyes excluyentes. Además, como muchos miembros de la élite criolla tenían una mezcla racial, desde hace mucho tiempo había mulatos que, haciéndose pasar por blancos, exitosamente ocupaban posiciones de autoridad, lo cual comprobaba sus capacidades políticas.[23] Los diputados americanos admitían la existencia de prejuicios raciales que llevaban a la gente a buscar por todos los medios legales e ilegales ocultar su ascendencia racial mixta. Sin embargo, argumentaban que estos medios solo eran producto de leyes bárbaras y despóticas, tales como las regulaciones sobre la limpieza de sangre, que fomentaban el conflicto y la división racial.[24] A esto seguía el argumento de que las excluyentes leyes de la Constitución no eran un remedio adecuado para una sociedad desgarrada por el conflicto; por el contrario, eran la prolongación de unas leyes despóticas que promovían el conflicto en una sociedad naturalmente caracterizada por la armonía.

Los diputados americanos también tuvieron que desarrollar argumentos contra la exclusión de los pardos del cuerpo político nacional. Los diputados españoles argumentaban que las gentes de ascendencia africana estaban por fuera del pacto social original, creado durante la Conquista, entre españoles, criollos e indígenas y, por lo tanto, no habían contribuido a la constitución de la nación.[25] En respuesta, los diputados americanos presentaron una noción

22. 7 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1798.

23. 10 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1809.

24. 6 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1789-1790.

25. 5 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1781.

diferente de la nacionalidad, en la que la contribución social a la patria, la cuna y la educación prevalecían sobre el origen. Utilizando las ideas del abad Emmanuel-Joseph Sieyès sobre el trabajo productivo, los diputados americanos defendieron la idea de que ciudadanos eran aquellos que desempeñaban un trabajo útil —una idea que la Constitución de Cádiz admitió para todos los miembros de las clases productivas, con excepción de aquellos que fueran de ascendencia africana—. Los diputados americanos les recordaron a los españoles que en las Américas, las castas constituían una mayoría en las clases productivas. Los diputados americanos exaltaron en detalle el arduo trabajo agrícola de los pardos, sus contribuciones como artesanos y su invaluable papel en la milicia.[26] Un diputado llegó incluso a decir que "las castas son las depositarias de toda la felicidad americana".[27] Su contribución a la riqueza y el bienestar de la nación, legítimamente les daba derecho a la ciudadanía.

Los diputados americanos enfatizaron una idea de la nacionalidad que privilegiaba la cuna, la cultura y el amor a la madre patria sobre los orígenes. De acuerdo con uno de los diputados, los pardos eran "españoles por nacimiento y que han mamado desde la cuna la religión, idioma, costumbres y preocupaciones de España".[28] Otro diputado argumentaba que la gente de ascendencia africana nacida en América "se forma en aquella tierra, la ama y la mira como a su patria". Privarlos de su derecho a la ciudadanía era condenarlos a un castigo reservado solamente a los judíos: prohibirles hacer parte de la nación en la que habían nacido.[29]

Los pardos y el pueblo, Cartagena, 1810-1811

Mientras los parlamentarios debatían la representación americana y la ciudadanía de los pardos en Cádiz, en Cartagena los acontecimientos tomaban un paso más veloz. Al igual que en otras ciudades del Imperio español, en Cartagena los criollos habían derrocado a las autoridades españolas y establecido juntas, al tiempo que invocaban la soberanía del pueblo. "El pueblo", no obstante, no era una simple invención retórica para legitimar un gobierno

26. 7 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1799; Chust, *La cuestión nacional americana*, 153-1157. Sobre la revaluación de las artes mecánicas durante la Ilustración, véase Sewell, *Work and Revolution*, 64-72, 77-86.

27. "Carta 6.ª de Juan Sinisterra sobre un artículo de la nueva Constitución de España", *El Español*, 30 de octubre de 1811.

28. Septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1781.

29. 7 de septiembre de 1811, *Diario de sesiones*, 3: 1799.

criollo. La élite criolla de Cartagena les solicitó a ciertos hombres y mujeres que se unieran al movimiento patriota, y muchos se armaron y se reunieron en las plazas para darles legitimidad a las declaraciones patrióticas. En una región como la provincia de Cartagena, donde las gentes libres de ascendencia africana constituían la mayoría de la población, la entrada del pueblo como protagonista político adquirió unas connotaciones raciales especiales, y planteó la pregunta crucial sobre los límites raciales y sociales de la participación política moderna.

La respuesta a esta pregunta no fue simple ni inmediata. Para el Cabildo de Mompox, por ejemplo,

> ... el mayor inconveniente de este Cabildo abierto es el modo de congregarlo. Si se trata de que concurra la nobleza, la clase inferior se ofendería por no tener parte en la sesión. [...] si se cuenta con aquellos pardos que tienen lustre y facultades, dirán otros que la pobreza no es un crimen. Hay varios motivos de temer este resultado que no ignoráis vosotros, y que la prudencia obliga a pasar en silencio.[30]

Todavía no era claro quién tenía el derecho a participar en las decisiones políticas locales. Además, aún no se había desarrollado una retórica oficial que decretara los límites y las características de la ciudadanía política.[31] La ideología revolucionaria contemporánea ofrecía un rango de ejemplos, unos más incluyentes que otros, y no era claro en ese momento cuál sería el más seguro y conveniente para seguir. No había certeza acerca de si la raza o la pobreza podrían ser un factor de exclusión.

A pesar de sus aprensiones, los criollos miembros del Consejo de Cartagena —en su mayoría mercaderes y abogados— no podían derrocar con éxito a las autoridades españolas sin antes asegurar el apoyo de los grupos populares de la ciudad.[32] En mayo de 1810, por ejemplo, el Cabildo de Cartagena empezó a conspirar contra el gobernador español de la provincia, Francisco Montes,

30. Corrales, *documentos para la historia*, I: 198.

31. Antonio Nariño le preguntó lo siguiente a la Junta de Cartagena: "en el repentino estado de la revolución se dice que el pueblo asume la soberanía, pero de hecho, ¿cómo la ejerce? Por sus representantes, es la respuesta. ¿Y quién nombra a esos representantes? El pueblo. ¿Y quién convoca a este pueblo? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Bajo qué fórmula?" (citado en Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano*, 152). Aunque las preguntas de Nariño tenían el propósito de satirizar el amor cartagenero hacia las ideas liberales de la representación, resaltaban la crucial pregunta acerca de cómo, de hecho, el pueblo debería ejercer la soberanía.

32. Múnera fue el primer historiador que notó el crucial papel que jugaron los pardos en el logro cartagenero de la Independencia. Véase "Failing to Construct", 237-240.

una tarea que se facilitaba debido a su baja popularidad. El gobernador había expresado abiertamente su desconfianza hacia los criollos. Además, había detenido la construcción de los proyectos de defensa, con lo cual no solo dejaba a muchos artesanos sin trabajo, sino que también se hacía a sí mismo vulnerable a acusaciones de traición por ignorar las necesidades defensivas en tiempos de guerra contra Francia.[33] De acuerdo con un testigo local, el Cabildo buscó el apoyo de personas cercanas a la gente del común antes de tomar el trascendental paso de derrocar al gobernador. Para el barrio de artesanos y pardos de Getsemaní, los miembros del Consejo designaron a Pedro Romero y Juan José Solano. Romero era un exitoso artesano pardo y miembro de la milicia que trabajaba con sus hijos en el arsenal. Gracias a su apoyo y al de Solano, Getsemaní se alió con el Cabildo.[34] El 14 de julio de 1810, después de asegurar la cooperación del Regimiento de Fijo, liderado por criollos, el Cabildo derrocó al gobernador, mientras hombres armados con machetes, y una turba de gentes locales de todas las clases, rodeaban su palacio.[35] Este hecho revela la importancia de las primeras alianzas patriotas entre la élite criolla y los pardos; particularmente, la crucial importancia de pardos eminentes para asegurar el apoyo de los barrios populares. Tales alianzas, por supuesto, no solo se daban en Cartagena: en la cercana ciudad de Mompox, el zambo José Luis Muñoz desempeñó un papel importante en las conspiraciones de 1810 del Cabildo contra las autoridades españolas. Según el comandante militar español don Vicente Talledo, recuperar el apoyo de Muñoz era vital, debido a su influencia sobre los mulatos y zambos.[36] Este patrón de asegurar el apoyo de los pardos a las conspiraciones patriotas urbanas continuó hasta el final de la lucha por la independencia. En 1819, por ejemplo, las autoridades españolas descubrieron una conspiración en Mompox que involucraba a los miembros de la élite criolla y a artesanos zambos.[37]

33. Múnera, *El fracaso*, 175-176.

34. Corrales, *Documentos para la historia*, I: 127. Sobre Pedro Romero, véase Múnera, *Fronteras imaginadas*, 153-174.

35. Corrales, *Documentos para la historia*, I: 127-128.

36. "Informe del comandante de Ingenieros, don Vicente Talledo, al virrey Amar, sobre conatos de revolución en Cartagena y Mompox", en Corrales, *Documentos para la historia*, I: 53-54.

37. "Testimonio de lo que resulta de la Causa Principal contra Don José Manuel de la Paz, Administrador General de Tabacos de la Villa de Mompox: Indiciado de haber entrado en la conspiración tramada en Mompox contra las armas del Rey", AGI, Cuba, 719A. De forma similar, la lista de los conspiradores patriotas de 1819 en Ocaña incluye a hombres y mujeres, blancos y negros, libres y esclavos. Véase la "Relación de las personas que resultaron cómplices en la sorpresa y asesinato verificados en esta ciudad de Ocaña el 10 de noviembre de 1819", AGI, Cuba, 719A.

La alianza entre patriotas blancos y pardos se hizo oficial durante las primeras elecciones de Cartagena, que incorporaron a los pardos en su definición de *pueblo*. Sin esperar los resultados legislativos de las Cortes de Cádiz, la nueva Junta de Cartagena otorgó la igualdad de derechos de ciudadanía a las gentes de ascendencia africana. Las instrucciones electorales de diciembre de 1810 para la Suprema Junta de la provincia de Cartagena incluían a todas las razas:

> ... todos los vecinos de los distritos de las parroquias, blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, con tal que sean padres de familia, o tengan casa poblada y que vivan de su trabajo (pues sólo los vagos, los que hayan cometido algún delito que induzca infamia, los que estén en actual servidumbre asalariados y los esclavos serán excluidos de ellas).[38]

La alianza patriótica entre los patriotas pardos y criollos también se reflejó en las narrativas patrióticas de ese periodo, que comenzaron a exaltar la nueva unidad social y racial y a contrastarla con las prácticas coloniales españolas. Un testigo contemporáneo describió la alianza entre criollos y pardos para derrocar al gobernador Montes como el nacimiento de un nuevo pueblo revolucionario liberado de las jerarquías sociales coloniales. En un exaltado lenguaje revolucionario, el testigo narró el tránsito del pueblo de Cartagena de las tinieblas a la claridad. Al hacerse libre, el pueblo de Cartagena había dejado atrás las divisiones entre nobles y plebeyos, la arrogancia de la cuna y las riquezas, y el desprestigio del trabajo mecánico.[39] La narración que hace este escritor sobre la entrevista entre el líder del Cabildo, José María García de Toledo, y el artesano pardo Pedro Romero puede ser leída como una convincente alegoría de ese proceso. El primero era un patriota eminente e ilustrado; el segundo, un pardo respetable que gozaba de la confianza y el apoyo de sus humildes colegas artesanos. La narración nos cuenta que cuando le solicitaron por primera vez apoyar el movimiento contra el gobernador, Pedro Romero lo vio como una acción muy extraña y totalmente imposible de llevar a cabo contra un magistrado de su majestad. Su reacción inicial es explicada como el resultado natural de una educación basada en nociones políticas falsas, ya que, al igual que muchos americanos, Romero ignoraba sus derechos políticos. Sin embargo, García de Toledo lo convenció de la justicia del proyecto, y Romero aceptó

38. "Instrucciones que deberán observarse en las elecciones parroquiales, en las de partido y en las capitulares, para el nombramiento de diputados en las Suprema Junta de la provincia de Cartagena", 11 de diciembre de 1811, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 48.

39. Corrales, *Documentos para la historia*, 1: 129.

cooperar, junto con todos sus bienes, su familia e influencia. Juntos unieron sus fuerzas para defender la patria.[40] Esta narración cobraba fuerza gracias a otras historias de la Junta que elogiaban las acciones patriotas de los milicianos pardos y blancos, como también de los batallones patriotas.[41]

Dada la participación activa de los pardos en el apoyo a la Junta de Cartagena, no debe generar sorpresa alguna que Cartagena haya declarado la Independencia después de recibir noticias sobre la negación de las Cortes a la ciudadanía de los pardos y, tal como se interpretó, a la igual representación para las Américas.[42] Cuando llegaron las noticias de Cádiz, la Junta ya había conferido igualdad de derechos legales a todas las razas, y una retórica que asociaba la jerarquía racial con el despotismo español había comenzado a emerger. Cuando el Congreso Constitucional de la naciente Primera República de Cartagena publicó su Constitución en 1812, dos diputados pardos la firmaron. Uno de ellos, Remigio Márquez, fue elegido miembro del Congreso de la República de Cartagena.[43]

El Congreso de Venezuela

A pesar de que los debates de la Junta de Cartagena sobre los derechos de ciudadanía de los pardos no han sobrevivido, los debates que se llevaron a cabo en el Congreso Constitucional de Venezuela de 1811 acerca de la igualdad de los pardos aportan un ejemplo de los argumentos utilizados a favor y en contra de los pardos en una región con características raciales y políticas similares. En julio de 1811, el Primer Congreso de la Venezuela republicana debatió si debía o no incluirse en la Constitución un artículo que revocara de forma explícita cualquier distinción legal entre pardos y blancos. Como en otras partes de Hispanoamérica en donde los negros y mulatos constituían un importante porcentaje de la población, los pardos en Venezuela habían sido una fuerza activa y decisiva en las luchas entre realistas y patriotas.[44] Mientras que en la región de los Llanos (las planicies venezolanas), la alianza de los pardos con

40. Corrales, *Documentos para la historia*, I: 127.

41. Cartagena, 7 de febrero de 1811, AGI, Santa Fe, 747, doc. 43.

42. Este punto es elaborado por Múnera en "Failing to Construct", 238. Véase Corrales, *Documentos para la historia*, I: 368.

43. Pombo y Guerra, *Constituciones de Colombia*, 170.

44. Carrera Damas, *Boves*. Véase un resumen del papel militar de los pardos en los Llanos en Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, 340-360; Lynch, *Spanish American Revolutions*, 190-227; Masur, *Simón Bolívar*.

el ejército realista fue crucial para las victorias españolas, en la Caracas revolucionaria los pardos de la ciudad se habían ido involucrando cada vez más en las políticas republicanas. El 22 de octubre de 1810, bajo el liderazgo de su diputado criollo en la Junta, los pardos solicitaron represalias contra los españoles por la masacre de los patriotas criollos en Quito. Pocos meses después, los pardos se convirtieron en miembros activos de la Sociedad Patriótica de Caracas, un grupo radical que presionaba con vigor al Congreso. De acuerdo con testigos contemporáneos, la Sociedad Patriótica había promovido la toma de conciencia de los pardos sobre su poder político y estimulado sus deseos de igualdad.[45] Cuando los parlamentarios debatieron por primera vez el artículo sobre la igualdad de los pardos, el 31 de julio de 1811, lo hicieron con una aguda conciencia de las actividades políticas de los pardos.

A diferencia de los diputados de Cádiz, los diputados venezolanos no debatieron el derecho de los pardos a la ciudadanía. Más bien, el tema fue si la Constitución debía eliminar de forma explícita cualquier tipo de distinciones raciales entre negros y blancos.[46] Las discusiones del Congreso no cuestionaban la legitimidad de la propuesta; se enfocaron, más bien, en la conveniencia de aprobar un artículo como ese. Los diputados debatieron si ese artículo fomentaría relaciones raciales armoniosas o crearía conflictos adicionales, una pregunta que terminó vinculada a los debates sobre el federalismo cuando el Congreso General discutió si debía imponer el artículo a todas las otras provincias de Venezuela o dejar que las provincias tomaran sus propias decisiones. Los diputados que se oponían al artículo se referían a los Estados Unidos, donde la determinación de las categorías civiles se le dejaba a cada uno de los estados. Argumentaban que, así Caracas pudiese estar lista para tal declaración, este cambio repentino solo estimularía conflictos en otras provincias.

Los diputados que estaban a favor del artículo sostenían que la igualdad racial era un asunto demasiado importante para dejarlo a discreción de cada provincia. Si se dejaba la determinación sobre igualdad racial a las provincias, ¿cómo respondería el Gobierno central a los conflictos raciales estimulados por las aspiraciones de los pardos a la igualdad? Solo unas leyes raciales uniformes podrían lidiar con este problema. El asunto era fundamental y debía ser decidido de manera colectiva. Evitar hacerlo de esta manera solo produciría caos y anarquía. Estos diputados también argumentaban que el ejemplo de los Estados Unidos no era válido para Venezuela, donde el número de negros

45. Este recuento de las actividades políticas de los pardos en Caracas está basado en el texto de Manuel Alfredo Rodríguez, "Los pardos libres", 51.

46. El análisis de los debates de Venezuela está basado en la sesión del 31 de julio de 1811; Sánchez, *Libro de actas*, 254-262; Manuel Alfredo Rodríguez, "Los pardos libres", 52.

y mulatos sobrepasaba ampliamente al de la población blanca, y los blancos estaban divididos en realistas y patriotas. Además, al reloj no se le podía dar marcha atrás. Las leyes despóticas, que promovían la discordia entre los americanos, ya habían desaparecido para siempre. Los ojos de los negros y mulatos ya se habían abierto; se habían enterado de sus derechos: sabían que por nacimiento eran hijos del país, y que poseían no menos derechos ni obligaciones que sus compatriotas blancos. Negar su igualdad solo provocaría conflicto. Es más, el curso de las guerras había demostrado que en los lugares donde las leyes liberales garantizaban la igualdad racial, los patriotas podían contar con el apoyo de los pardos. El artículo fue aprobado, y la Constitución venezolana de 1812 decretó la derogación de "las leyes antiguas que imponían degradación civil a una parte de la población de Venezuela conocida hasta ahora bajo la denominación de pardos; éstos quedan [...] restituidos a los imprescriptibles derechos que les corresponden como a los demás ciudadanos".[47]

Los derechos de los pardos son los derechos de los patriotas

El nacionalismo patriota consistentemente ganaba poder y cohesión al concebirse a sí mismo en agudo contraste con España.[48] España era símbolo de corrupción, despotismo y el pasado, mientras que América representaba ilustración, virtud y el futuro. Las construcciones raciales patriotas encajaban limpiamente en estas dicotomías, y permitían vincular las jerarquías raciales con el despotismo español y entender la discriminación racial como un signo de antiamericanismo. Tal dinámica está claramente presente en el "Discurso preliminar a los americanos", incluido en la traducción que en 1797 hiciera Juan Bautista Mariano Picornell de la "Declaración de los derechos del hombre", republicada en Bogotá en 1813.[49] Al examinar en detalle lo que significaba el republicanismo en América, este documento adaptó las ideas liberales de *nación* y *ciudadanía* a la realidad hispanoamericana, para lo cual elaboró cuidadosamente el concepto de *virtud republicana* que subyace a la mayoría de los discursos raciales oficiales de la temprana Colombia republicana. Al utilizar la retórica presente en otras fuentes revolucionarias, Picornell presentó una aguda distinción entre un pasado colonial despótico y la nueva era de la virtud

47. Parra Pérez, *La Constitución federal*, 205.

48. Esta táctica retórica la compartían ideologías nacionalistas contemporáneas. Véase Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, 91; Colley, *Britons*, 6-7, 368.

49. *Derechos del hombre* (1813). Para la versión de 1797, véase Grases, "Estudio histórico-crítico".

republicana, con el propósito de educar a los hispanoamericanos sobre las diferencias entre una monarquía corrupta y una república virtuosa.[50]

Entre las virtudes republicanas, la unidad tenía implicaciones especiales para el temprano discurso racial republicano en Colombia. Picornell argumentaba que, en una monarquía, los vasallos solo se preocupan por sus necesidades individuales; el color, el linaje y la educación los dividían. Cada uno tenía sus propios intereses y ambiciones. La única ambición que compartían era su sed de oro, que excluía el mérito y el talento y solo generaba vicio y crimen. Los hombres eran egoístas y vivían en aislamiento, ajenos al bienestar de sus semejantes. Una sociedad así, argumentaba Picornell,

> ... está en un choque continuo, y los miembros que la componen, no permanecen unidos, sino por la cadena que los comprime y sujeta. En una verdadera República, es todo lo contrario, el cuerpo político es uno, todos los ciudadanos tienen el mismo espíritu, lo mismos sentimientos, los mismos derechos, los mismos intereses, las mismas virtudes: la razón sola es la que manda y no la violencia; el amor quien hace obedecer y no el temor.[51]

La relevancia de la unidad para las relaciones de raza se hace evidente en la explicación que hace Picornell acerca de cómo este ideal debía ser alcanzado en América: "Entre blancos, indios, pardos y negros, debe haber la mayor unión". Con el propósito de mantener a los americanos esclavizados, los despóticos reyes españoles introdujeron distinciones odiosas y contrarias a la naturaleza, que hicieron que los americanos se vieran unos a otros diferentes en lugar de interrelacionados. Picornell afirmó que solo los vicios de los americanos se interponían entre ellos y su libertad, y pidió a sus compañeros americanos que permanecieran "siempre asidos a la virtud; [para que] reine entre nosotros la mas perfecta unión, constancia y fidelidad, y nada tendremos que temer". Había llegado el momento de cesar "de una vez los odios, los desprecios, los

50. Anderson enfatiza el sentido de novedad compartido por los patriotas americanos, aunque lo restringe a la élite; véase *Imagined Communities*, 193. La concepción de Hunt sobre la Revolución francesa como un "periodo liminal [...] en el que la nación parecía suspendida entre los márgenes de lo que había sido declarado viejo y lo que se añoraba como nuevo", también es apropiada para las guerras de Independencia; véase Hunt, *Politics, Culture, and Class*, 180; Furet, *Interpreting the French Revolution*. Las irremediables diferencias entre España y América pudieron haber sido un elemento constante de la retórica patriota a lo largo del periodo independentista. Véase, *e. g.*, "Cuartel General del Libertador en Turbaco al Sr. Brigadier y Jefe Supremo de la Plaza de Cartagena", 28 de agosto de 1820, AGI, Santa Fe, 1017.

51. *Derechos del hombre* (1813), 21.

malos tratamientos, y reine entre todos la fraternidad", en lugar del odio, el desprecio y la hostilidad del pasado.[52] Aquí las ideas republicanas contemporáneas de unidad y fraternidad adquirieron una fuerte connotación racial: la virtud republicana y la armonía racial se habían convertido en una sola y misma cosa.

Esta asociación del despotismo con la división racial no tenía necesariamente que convertirse en una marca de distinción entre españoles y americanos. Picornell era, en efecto, un español republicano. Incluso, en una fecha tan tardía como julio de 1810, Joseph Blanco White, editor de *El Español*, argumentó que a las gentes de ascendencia africana les iría mejor bajo una monarquía española reformada que bajo una Hispanoamérica independiente. Blanco White estaba a favor de la abolición de la esclavitud y la igualdad racial. Al igual que Picornell, consideraba que las diferencias entre las castas eran el obstáculo más "fatal de la unión y prosperidad" de América.[53] Sin embargo, consideraba que había razones de peso para creer que tales reformas raciales eran más probables bajo la monarquía española que en una América independiente. La experiencia había demostrado que los criollos estaban apegados a sus prerrogativas raciales; por consiguiente, un gobierno criollo seguramente aumentaría, en vez de disminuir, las distinciones entre negros y blancos. El ejemplo de los Estados Unidos parecía confirmar esta predicción. En los Estados Unidos, las preocupaciones en relación con los negros y mulatos habían aumentado después de la Independencia hasta tal grado que el último presidente había propuesto expulsar a las gentes de ascendencia africana para evitar que "manchasen la sangre de los habitantes de Virginia".[54]

Justo un año más tarde, el argumento de Blanco White habría sido imposible de sostener. Los debates de Cádiz habían hecho de la igualdad racial un distintivo característico americano. Lo que comenzó como un intento táctico para asegurar un amplio número de representantes americanos se había convertido en una poderosa construcción nacionalista. La evolución de los debates, las maneras como pusieron a los americanos y españoles unos contra otros y la publicidad que recibieron le dieron a la ciudadanía parda un poder y atractivo emocional que a duras penas se hubiera podido predecir unos cuantos años antes.

Los debates de Cádiz fueron seguidos ampliamente a todo lo largo y ancho de Hispanoamérica.[55] Los periódicos, en especial *El Español*, que tenía su

52. *Derechos del hombre* (1813), 16, 16 n. 6.

53. *El Español*, 30 de julio de 1810, 282.

54. *El Español*, 30 de julio de 1810, 282-283.

55. Brading, *First America*, 573-577. En 1811, en Cartagena, el periódico *El Argos Americano* reprodujo fragmentos de la cobertura que *El Español* hizo de los debates de Cádiz.

base en Londres, fueron generadores cruciales de opinión sobre estos debates. Mientras los diputados en Cádiz estaban discutiendo los derechos ciudadanos de las gentes de ascendencia africana, *El Español* publicó un extenso artículo acerca de las habilidades intelectuales negras.[56] Al traducir y comentar la "Carta desde Liverpool" del abolicionista William Wilberforce, el autor presentó para *El Español* una exhaustiva defensa de las habilidades intelectuales negras que atacaba con vehemencia los principales argumentos del racismo contemporáneo, al argumentar que no había ninguna prueba de que las diferencias físicas tuvieran alguna conexión con las espirituales e intelectuales. A la idea de que el cruce de razas causaba degeneración en los humanos, respondió que todas las naciones, incluyendo las europeas, se habían mezclado a lo largo de la historia. Al argumento de que la falta de civilización de África probaba la inferioridad africana contestó que Inglaterra había sido igual de bárbara en los tiempos romanos y que, debido a que la civilización se desarrollaba gracias al contacto con otras gentes y otros pueblos, el aislamiento histórico de África explicaba su condición. *El Español* también resumió los debates de Cádiz sobre la ciudadanía negra, enfatizando las inconsistencias de los oponentes españoles y aplaudiendo los argumentos de los partidarios americanos.[57] Los americanos leían en *El Español* que el trabajo de las castas era crucial para el bienestar de las Américas y que su contribución legítimamente les atribuía la plenitud de los derechos de ciudadanía.[58] Entonces, *El Español* no solo familiarizó a sus lectores hispanoamericanos con los más recientes debates científicos raciales, sino que también asoció la defensa de la igualdad racial con la causa americana.

Aunque la mayor parte de los comentarios sobre las Cortes de Cádiz fueron escritos por autores blancos, al menos un panfleto político fue escrito por un pardo. Su título fue "Reflexiones políticas y morales de un descendiente de África a su nación en que manifiesta sus amorosas quejas a los americanos sus hermanos".[59] Este panfleto pretendía demostrar que las Leyes de Cádiz carecían de cualquier fundamento moral, religioso o político para ser discriminatorias contra las gentes de ascendencia africana. El autor desarrolló dos argumentos principales: insistió en que las jerarquías sociales no eran naturales, sino producto de la fuerza o la necesidad, y en que la discriminación racial no

56. "Sobre las facultades intelectuales de los negros", véase *El Español*, 30 de octubre de 1811, 3-25.

57. "Carta 6.ª de Juan Sinisterra sobre un artículo de la Nueva Constitución de España", *El Español*, 30 de octubre de 1811, 65-79.

58. "Carta 6.ª de Juan Sinisterra".

59. "Reflexiones políticas y morales de un descendiente de África a su nación en que manifiesta sus amorosas quejas a los americanos sus hermanos", Imprenta de Los Huérfanos, por D. Bernandino Ruiz, AGI, Signatura IA-27/9, Registro 15497.

era cristiana. Discriminar a los pardos era contradecir la noción de que, como descendientes de Adán y Eva, todos los seres humanos eran iguales. Además, las leyes que discriminaban a los pardos violaban un principio cristiano fundamental: hacer a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti. La Constitución que había cobrado forma en Cádiz violaba tanto la religión como la naturaleza. El autor declaraba, de manera burlona, que hasta ese momento había operado bajo la creencia de que solo el pecado original era transmitido de generación en generación y que el bautismo lo eliminaba. Pero no había absolución por ser descendiente de africanos. El siguiente verso patriótico recogía sus argumentos:

> La causa de las causas que al mundo entero creó
> a todos los hombres libertad les dio,
> y de igual manera a Adán y Eva formó;
> luego todo hombre por construcción aunque el egoísmo gima sin razón
> en todo y por todo es igual a otro sin contestación,
> luego los Pardos no deben ser excluidos de la votación,
> porque toda ley establecida según religión
> es para todos y debe hacer felices a cada nación.
> Concédesela a la mía por justa razón, la que otros gozan por Constitución.
> Cuando en sociedad reunidos nuestra voluntad coartamos,
> fue para hacernos felices como son los ciudadanos,
> por eso nuestros derechos en nuestro Rey renunciamos,
> y abandonando la Patria en guerras nos sacrificamos;
> pero qué utilidades de nuestra sangre sacamos,
> cuáles son las felicidades que gozamos
> el carecer de toda ciencia, y educación,
> y estar privados de todo empleo por Constitución
> infelices compatriotas lloremos nuestra situación;
> sin poder hallar alivio, ni por la Patria, ni por la Constitución.

Lo que hace de este un poema especial es su uso de lugares comunes entre los principios liberales para apoyar los derechos de los pardos a la ciudadanía. El poema argumenta que, debido a que todos los hombres son creados iguales, los pardos deberían ser iguales ante la ley y no excluidos del sufragio. Evoca el servicio de los pardos a la milicia en defensa de la Corona española y lamenta que su única recompensa por su sacrificio y sangre derramada fuera la falta de reconocimiento, educación y empleo. Para este autor pardo, la ciudadanía representaba el fin de las leyes coloniales que prohibían a las gentes de ascendencia africana entrar a universidades y practicar profesiones codiciadas. La felicidad es el propósito de la sociedad, la razón por la cual la gente renuncia

a sus derechos naturales para unirse en un pacto político. Sin embargo, a los pardos les fueron negados los medios para alcanzar la felicidad que les correspondía. No les quedaba más que llorar su "situación; sin poder hallar alivio, ni por la Patria, ni por la Constitución".

El autor del panfleto no se identifica, pero claramente es educado. Su texto comienza con una exquisita cita en latín, una lengua que continúa apareciendo a lo largo del texto por medio de citaciones a autoridades clásicas y cristianas. Probablemente, tal derroche de erudición no era gratuito. La mayoría de los panfletos políticos de principios del siglo XIX ya no empleaban el latín; pero, en este caso, al ser utilizado por un pardo, el lenguaje enviaba un claro mensaje político a quienes alegaban que los pardos carecían de civilización y eran naturalmente inferiores. No es muy claro de dónde provenía el autor, pero importa muy poco. Al igual que los parlamentarios en Cádiz, escribió como un americano dirigiéndose al Imperio español.

Las "Reflexiones políticas y morales" es uno de los ejemplos más elocuentes del interés de los pardos por los debates de Cádiz, pero no es el único. Según James King, los pardos siguieron los debates con interés, prestándoles particular atención a las leyes concernientes a su estatus legal. Por lo tanto, los patriotas usaron de forma efectiva la negación de las Cortes a darles la ciudadanía a los americanos de ascendencia africana para ganarse a la población negra y mulata.[60] Esto se le hizo evidente a un oficial español que visitaba las tropas patriotas del general José Antonio Páez en 1820. El oficial español reportó que cuando les preguntaba a los soldados acerca de sus razones para aliarse con los patriotas, respondían que la Constitución española "no les es del todo lisonjera al no considerarse como ciudadanos a los originarios de África".[61] La importancia de los debates en la promoción del apoyo de los pardos a los patriotas está ejemplificada también en el discurso que José Francisco Bermúdez dio a los soldados negros durante el cerco español a la Primera República de Cartagena, en 1815:

> Acordaos sobre todo, hombres de color, del motivo de esta disputa en sus principios: él debe empeñar más a vuestra gratitud, vuestro amor propio, y vuestro honor.
> La España en la formación de su gobierno excluyó a la América de la parte de representación que le correspondía; y los gobiernos que se

60. King, "Colored Castas and American Representation", 34; King, "Royalist View", 533.

61. "Declaración de los capitanes Don Juán Jaldon y Don Andrés María Álvarez sobre lo ocurrido en su enviada a San Juan de Pyra para tratar con el jefe disidente Páez", 5 de agosto de 1820, AGI, Indiferente, 1568.

> hallaban en ella se opusieron con la fuerza a esta medida arbitraria. La España la modificó luego acordando sus derechos a los blancos, pero negándolos enteramente a los hombres de color; y los primeros entonces gritaron en alta voz que sostendrían con las armas en la mano los que os pertenecían. ¿Dejaréis vosotros de corresponder tan generosa resolución?
> No, la causa en sus principios ha sido la vuestra más bien que nuestra. Venid pues, unámonos todos, y dando de este modo al mundo de Europa un ejemplo de fraternidad, hagamos saber a nuestros opresores de cuanto es capaz un pueblo cuando se le insulta injustamente.[62]

Para estimular el apoyo de sus soldados pardos, Bermúdez retrató el conflicto como una lucha sobre los derechos de los pardos. De una manera muy hábil, transformó la necesidad de los criollos del apoyo de los pardos para derrotar a los españoles en la necesidad de los pardos para que los criollos obtuvieran sus derechos de ciudadanía. De acuerdo con Bermúdez, la guerra no era por los derechos de representación de los criollos; las Cortes, después de todo, les habían concedido esos derechos. Si el conflicto persistía, era debido a que blancos altruistas se levantaban en defensa de los derechos de sus hermanos americanos negros. A esto seguía que los pardos no solo debían apoyar la causa patriótica, sino también estar agradecidos por el sacrificio propio que hacían sus hermanos blancos.

En consecuencia, la diferencia racial estaba oficialmente vinculada con la opresión y el despotismo español, y la armonía racial con una nueva era de virtud republicana. Los diputados americanos y los patriotas habían volteado patas arriba los prejuicios raciales coloniales al desarrollar los principales temas de lo que más tarde se conocería como el *mito de la democracia racial*. Mientras que el cruce de razas previamente se había asociado con la ilegitimidad y el rol de los pardos como artesanos y milicianos con altanería y orgullo, ahora ambos eran evidencias de la armonía americana. Los problemas raciales contemporáneos, incluyendo la esclavitud, que seguía siendo legal, eran descartados como otro más de los nefastos legados de la dominación española.[63] Este discurso no solo aliviaba a los criollos de toda culpa por las actuales

62. "Proclama de José Francisco Bermúdez", Cartagena, 8 de agosto de 1815, AGN, Restrepo, rollo 5, fol. 179.

63. *Observaciones de G. T. sobre la Ley de Manumisión del Soberano Congreso de Colombia* (Bogotá: José Manuel Galarza, 1822), Colección de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango; "Los Hacendados y Vecinos de la Provincia de Cartagena de Colombia al Congreso", 30 de noviembre de 1822, Archivo Legislativo del Congreso de Colombia (en adelante, ALCC), Cámara, Peticiones, 33, fols. 24-31.

condiciones raciales, haciendo a blancos y negros víctimas conjuntas de la tiranía española, sino que también asociaba la misma noción de *americanidad* con la armonía racial, un concepto nacionalista que sobreviviría a lo largo de la era republicana.

Después de 1811, la ciudadanía e igualdad legal de los pardos nunca más fueron discutidas abierta y oficialmente. Las Constituciones de Cartagena y Venezuela de 1812 les otorgaban a los pardos los derechos de ciudadanía. Diez años más tarde, en 1821, la Constitución de Cúcuta, que gobernó la Gran Colombia, les otorgó plena igualdad legal a blancos y negros. En realidad, en Cúcuta el asunto ni siquiera fue discutido. Una repercusión importante de este silencio fue que los derechos de ciudadanía de los pardos no se convirtieron en un indicador que diferenciara las facciones patriotas opuestas —de la manera como ocurrió con asuntos tales como las relaciones entre el Estado y la Iglesia, y el federalismo—. Por lo tanto, después de la Independencia, la igualdad racial no se asoció con un determinado partido político; por el contario, se convirtió en pilar de un discurso nacionalista compartido.[64] No obstante, esta armonía no perduraría por mucho tiempo: el final de las guerras no evitó que los conflictos sobre el significado y las implicaciones de la igualdad racial emergieran. Sin embargo, el discurso racial construido durante esos años tuvo consecuencias a largo plazo, e influyó las relaciones de raza por los siguientes dos siglos.

La armonía racial

Las ideas de la armonía racial americana desarrolladas durante los debates de Cádiz se ampliaron y popularizaron aún más en las siguientes décadas. Al igual que el mito contemporáneo de la democracia racial, las tempranas ideas raciales republicanas vincularon la armonía racial con la identidad nacional. No obstante, las bases ideológicas de esta idea nacionalista fueron configuradas por valores políticos de la época, que eran muy diferentes de los del siglo XXI.

La tolerancia racial peninsular era considerada un precedente histórico de la armonía racial colombiana.[65] Por el contrario, la "Leyenda negra" —la creencia

64. Esto no es para negar que algunos partidos estaban asociados con mayor fuerza que otros a los negros. La temprana facción federalista, y después Partido Liberal, tendía a gozar en un mayor grado del apoyo de los pardos que el Partido Conservador. Un estudio de la relación entre el abolicionismo y el Partido Liberal en la década de 1840 y principios de la década de 1850 se encuentra en Sanders, *Contentious Republicans*.

65. El análisis histórico que hace Freyre de las relaciones raciales en el Brasil colonial se ha convertido en instrumento para popularizar esta idea de tolerancia racial. Hasta donde sé, en Colombia la idea de la tolerancia racial española fue desarrollada en la década de 1860 por intelectuales conservadores que deseaban rescatar el legado positivo del gobierno español, en particular el papel de la Iglesia. Véase Soroa, *La República*, 34-35.

de que el Gobierno español era particularmente tiránico y obscurantista— fue crucial para el temprano discurso racial republicano, porque permitió borrar los conflictos raciales entre americanos, que se convertían todos en víctimas comunes de la tiranía española, al mismo tiempo que dejaba a los patriotas imaginar una nueva era de igualdad republicana, libre del mandato español. Los discursos públicos, las ceremonias de manumisión y los artículos de prensa relataban una historia de violencia y despotismo español que oprimía a negros e indígenas y dividía a los hermanos americanos. Ya en 1817 Bolívar había contrastado la igualdad republicana con el despotismo español, bajo el cual "los pardos degradados hasta la condición mas humillante estaban privados de todo. El estado santo del sacerdocio les era prohibido: se podría decir que los españoles les habían cerrado hasta las puertas del cielo".[66] Los españoles, anunciaba otro orador, "después de haber despoblado por el fuego y el hierro nuestro país se vieron precisados por un crimen igual al del exterminio a poblarlo de esclavos".[67] Incluso la correspondencia burocrática interna repetía la historia de la culpa española y la inocencia patriota. En 1822, el gobernador de Cartagena, Mariano Montilla, le escribió al secretario nacional de Guerra sobre el restablecimiento de las milicias locales, "pero sin las diferencias de clases que la tiranía española había introducido para mantener las divisiones" entre americanos.[68]

La leyenda negra también les dio forma a las actitudes contemporáneas sobre la esclavitud. A diferencia de la igualdad racial, la abolición solo había recibido una escasa atención en Cádiz, pues la mayoría de los diputados americanos tendía a ignorar el asunto.[69] La Constitución de Cartagena de 1812 había abolido la trata de esclavos, pero había dejado la esclavitud intacta. Por lo tanto, la candente cuestión de la abolición aún se cernía sobre el nuevo Estado independiente cuando una convención constitucional se reunió en Cúcuta en 1821. La manumisión se convirtió en el tema de algunos de los debates más candentes de la reunión; sin embargo, es necesario enfatizar que ni siquiera los defensores más acérrimos de los dueños de esclavos defendieron la esclavitud como institución.[70] Oficialmente se acordó que la esclavitud pertenecía

66. Bolívar, "A los pueblos de Venezuela", Guyana, 5 de agosto 5 de 1817, en *Obras completas*, 647.

67. Este discurso, que tuvo lugar en Mompox durante las celebraciones del Día de la Independencia, fue impreso en la *Gaceta de Cartagena de Colombia* el 17 de enero de 1824.

68. "Mariano Montilla al Sr. Secretario de Guerra y Marina", Cartagena, 10 de mayo de 1822, AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, t. 14, fol. 317.

69. Chust, *La cuestión nacional americana*, 102.

70. "Los Hacendados y Vecinos de la Provincia de Cartagena de Colombia al Congreso", 30 de noviembre de 1822, ALCC, Cámara, Peticiones, 33, fols. 24-31; *Observaciones de G. T.*; Jaramillo Uribe, "La controversia jurídica", 76-80.

al pasado y que no debía manchar a una nación moderna e ilustrada como lo era Colombia. La pregunta era cuándo y cómo la abolición tendría lugar. Los partidarios de los dueños de plantaciones argumentaban que los derechos de propiedad serían violados y se perjudicaría profundamente la economía si los esclavos eran liberados repentinamente. Luego de largos y apasionados debates, el Congreso de 1821 decretó la Ley de Libertad de Vientres, que aseguraba que no nacerían más esclavos en el suelo colombiano. Los libertos (hijos de esclavos nacidos después de 1821) tendrían que trabajar para el amo de sus madres hasta los dieciocho años de edad para pagarle los supuestos costos de manutención en los que había incurrido durante su crianza. Además, el Congreso estableció juntas de manumisión en cada pueblo, con el propósito de acelerar el proceso de manumisión mediante la creación de un fondo para la compra de esclavos nacidos en cautiverio.

Durante los debates de 1821, la manumisión fue oficialmente declarada una virtud nacionalista y republicana.[71] Una medalla al "Benemérito de la Humanidad" fue propuesta para aquellos que manumitieran a más de diez esclavos. En el calor de los debates, seis congresistas manumitieron a todos sus esclavos en medio de la ovación pública. El presidente del Congreso declaró que "ni en Roma, ni Esparta, ni Atenas, ni ninguna república de las recientes podía orgullecerse con mayor motivo que la de Colombia; que sus representantes no se contentaban con amar teóricamente la justicia, lo cual es tan fácil, sino que tenían un placer en cumplir sus preceptos".[72] Además, con la creación de nuevas juntas de manumisión, el Estado colombiano estableció un espacio crucial para difundir sus nociones de *raza*, *nación* y *ciudadanía*. Los historiadores han caracterizado las juntas de manumisión como instituciones ineficientes que intentaron ocultar la cruda realidad de la esclavitud y que, de hecho, manumitieron a muy pocos esclavos.[73] Aun así, fueron importantes, no porque hubieran manumitido a muchos esclavos, sino porque asociaron la manumisión al nacionalismo colombiano, vinculando la esclavitud con la tiranía española y la libertad con la virtud republicana. A los ciudadanos eminentes se les solicitó demostrar su patriotismo contribuyendo a los fondos de las juntas. Los nombres y donaciones de los contribuyentes eran debidamente mencionados en las ceremonias de manumisión y publicados en los periódicos locales, y los individuos dueños de esclavos hacían manumisiones privadas en las conmemoraciones oficiales de la Independencia. De este modo, actos que previamente habían sido presentados como evidencia de la caridad cristiana, ahora eran retratados

71. Restrepo Piedrahíta, *Actas del Congreso*, I: 97.
72. Restrepo Piedrahíta, *Actas del Congreso*, 219-220.
73. Bierck, "Struggle for Abolition", 373-378; González, "El proceso de manumisión", 196.

como signos de "decidido amor y adhesión a la independencia nacional, y sistema constitucional republicano".[74]

En efecto, la Ley de Manumisión de 1821 decretó que las juntas debían manumitir esclavos durante las celebraciones nacionales.[75] Estas celebraciones eran ocasiones muy elaboradas. Por ejemplo, en 1825, las festividades de la Independencia en Cartagena comenzaron con un tedeum, seguido de inmediato por la manumisión de cuatro esclavos en el "Templo de la Libertad", un altar espléndidamente adornado con columnas dóricas y una cúpula coronada por un busto a la Libertad.[76] Un año antes, en Mompox, una ceremonia de manumisión se llevó a cabo en un atrio vestido de Damasco; el esclavo elegido llevaba puesta una boina de la Libertad. Las ceremonias iban acompañadas de vehementes discursos que oficialmente reconocían la degradada naturaleza de la esclavitud. Los colombianos, sin embargo, eran declarados inocentes de este pecado contra la humanidad. La codicia y violencia española habían traído esclavos a América. Aunque Colombia no pudo resolver este problema heredado de la noche a la mañana, sus medidas contra la esclavitud sin duda la hicieron una de las naciones más ilustradas y filantrópicas del mundo. América, clamaba un orador, "De tanto horror y de tanta ignominia ha sido [...] la primera que ha enseñado al mundo cuál es su término".[77] Un año más tarde, otro orador hacía eco de estos sentimientos al declarar que debido a la Ley de Libertad de Vientres, "el sol no verá nacer sino colombianos".[78]

El vínculo entre la Leyenda Negra, el mandato español y la desigualdad racial también influyó en los debates sobre la representación. Cuando el Congreso colombiano se reunió por primera vez, en 1823, un grupo de pardos de Caracas preguntó si era legal que todos sus representantes provinciales fueran blancos. La respuesta del Congreso fue decir que el único criterio del colegio electoral para elegir a los representantes era el de favorecer a los ciudadanos más ilustrados. Si todos los diputados eran blancos, era solo porque los españoles, que despreciaban a los pardos, habían fallado en proveerles una educación que les diera el conocimiento y la ilustración necesarios para ser elegidos.[79] Entonces, al igual que la esclavitud, la baja representación electoral

74. *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 29 de enero de 1825.

75. Art. 12 de la Ley de Manumisión de Esclavos, Cúcuta, 19 de julio de 1821, en Restrepo Piedrahíta, *Actas del Congreso*, 2: 52.

76. *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 1 de enero de 1825.

77. *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 17 de enero de 1824.

78. *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 1 de enero de 1825.

79. Sesión del 16 de mayo de 1823, en *Santander y el Congreso de 1823*. 3: 67.

de los negros no resultaba de la discriminación contemporánea, sino de la desafortunada herencia del despotismo español.

La idea de *unidad* también desempeñó un papel clave en las tempranas nociones nacionalistas de armonía racial. Las primeras autoridades republicanas creían tener la difícil y enorme tarea de crear una nación unificada a partir de una región abrumada por divisiones regionales y raciales. La mayoría de los análisis sobre la "ilusión" de unidad se han enfocado en los intentos de controlar las divisiones regionales.[80] Sin embargo, esta ilusión era tanto una cuestión de raza como de integración regional. Tal y como Bolívar les dijo a los legisladores en Angostura, "Unidad, unidad, unidad debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros Ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirla: nuestra Constitución ha dividido los poderes, enlacémoslos para unirlos".[81] Esta declaración evidencia una más amplia dicotomía política que privilegiaba la unidad sobre el faccionalismo, inspirándose en la creencia de Rousseau acerca del antagonismo inherente entre la unidad y las facciones.[82] Para Rousseau, un Estado perfecto era uno gobernado por la voluntad general, que representaba el interés común de la sociedad. No obstante, debido a que el interés individual regularmente entraba en conflicto con el interés común, la suma de todas las variadas voluntades particulares no necesariamente reflejaba la voluntad general. La tensión entre el interés común y el de la sociedad se intensificaba cuando los individuos dejaban de actuar como individuos y comenzaban, en cambio, a votar como miembros de facciones. Rousseau creía que las facciones representaban la emergencia de los intereses particulares de un grupo, y estos en última instancia podían llevar a la destrucción del Estado.[83] Según la visión de Rousseau, la virtud sería posible y las facciones desaparecerían en una sociedad gobernada por la voluntad general —una sociedad en la que la razón había superado a la pasión y los hombres habían alcanzado su máximo potencial; una en la que todos los hombres eran y deseaban ser lo que debían ser—.[84]

Las diferencias raciales estaban inscritas en estas nociones. La raza facilitaba la emergencia de las facciones, lo que dificultaba el logro del sueño de una sociedad regida por ciudadanos virtuosos. Desde esta perspectiva, la idea de Bolívar de una pardocracia representaba el triunfo de una facción particular, la

80. Castro Leiva, *La Gran Colombia*, 110, 125.

81. "Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de febrero de 1819", en Bolívar, *Proclamas y discursos*, 228; *Selected Writings of Bolivar*, I: 191.

82. Sobre la relevancia de esta idea para la ideología política colombiana, véase Castro Leiva, *La Gran Colombia*, 110-115; Castro Leiva, "Ironies"; Sabato, "On Political Citizenship", 1301.

83. Rousseau, *Social Contract and Discourses*, 26-28.

84. Castro Leiva, *La Gran Colombia*, 110, 125.

de los pardos, sobre la unidad de la nación. En consecuencia, la política racial era equivalente a la política faccionaria y, como tal, constituía una amenaza contra la nación. Mientras que Colombia continuara dividida por la raza, una política virtuosa sería imposible. Es muy significativo que en 1825, cuando se le hizo la propuesta al Senado de introducir el juicio por jurado, uno de los argumentos que se presentaron en oposición al proyecto fue "la población heterogénea y diseminada en un territorio inmenso" que tenía Colombia.[85] En la temprana ideología política republicana, la ciudadanía y la raza eran incompatibles: la primera representaba unión e igualdad; la segunda, división y antagonismo. Por lo tanto, las políticas raciales de ese periodo deben ser comprendidas como subsumidas dentro de este propósito general de eliminar cualquier causa de conflicto y división racial y promover una nación de ciudadanos, es decir, una nación de hombres con iguales intereses y valores.[86] No deja de ser significativo que la legislación para fomentar la inmigración de europeos se diera a raíz de una sesión secreta sobre la amenaza de guerra racial en Colombia. Tal inmigración era considerada como un remedio efectivo contra los "Los peligros que con el tiempo pudiera experimentar la República por la diferencia de castas".[87]

Otro elemento de la nueva ideología racial republicana fue el mestizaje racial entre europeos, negros e indígenas. La inmigración europea era un aspecto fundamental de este proyecto. Tan temprano como en 1819, Bolívar propuso alcanzar la unidad nacional mediante el mestizaje racial.[88] Como un camino hacia la unidad nacional, el mestizaje racial también desempeñó un papel fundamental en una de las primeras historias de la Independencia de la Gran Colombia. Al trazar un paralelo entre España e Hispanoamérica, esta historia resaltaba cómo la expulsión de los moros de la península ibérica no se había logrado gracias a los "nativos", sino a "una generación muy remota de sangre mezclada [...] a quienes, sin embargo, nadie a [sic] disputado el derecho [...] a recobrar la independencia de su país". Lo mismo había sucedido en Hispanoamérica, pero con la diferencia de que "no hemos tenido tanto tiempo para batir los elementos heterogéneos y condensar la nueva masa".[89] Muchos elementos de esta narrativa ocultan ideologías posteriores de mestizaje: la noción de que un pueblo de ascendencia mixta encarne a la nación y la idea de que la mezcla

85. 12 de enero de 1825, en Cortázar y Cuervo, *Congreso de 1825*, 85: 77.

86. Castro Leiva, "Ironies", 59.

87. "El Senado a Francisco de Paula Santander", 7 de junio de 1823, en *Santander y el Congreso de 1823*, 1: 309.

88. *Selected Writings of Bolivar*, 2: 191-192.

89. "Independencia", *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 2. La *Gaceta de Cartagena de Colombia* publicó esta historia de independencia en varios artículos.

racial conduce a la creación de una "nueva masa", es decir, un nuevo tipo de pueblo. Una interpretación menos neutra sobre la mezcla racial fue propuesta por Gerónimo Torres, quien pretendía "exterminar a la raza negra" enviando vagabundos y prostitutas de las regiones de pueblos de piel más clara a vivir en regiones en su mayoría pobladas por negros. Él creía que esta medida cumpliría el doble objetivo de mezclar a negros y blancos, y contribuir al crecimiento de la población colombiana.[90]

Proyectos de este tipo pueden ser interpretados solo como intentos racistas de eliminar la diversidad racial en Colombia, pero eso no nos ayuda a comprender los valores e ideologías políticas que dieron coherencia a las primeras políticas raciales republicanas. Con esto no se pretende decir que la élite careciera de prejuicios raciales; por el contrario, Torres no temía expresar sus puntos de vista negativos sobre negros libres y esclavos. Además, estos proyectos no imaginaban el mestizaje en términos neutrales, sino que eran parte de un intento consciente de blanquear el país. No obstante, las políticas raciales deben ser comprendidas en relación con unas ideas contemporáneas de ciudadanía mucho más amplias, que no podían imaginar la diferencia y la diversidad en términos positivos. Por ejemplo, el esquema que tuvo un gobierno para traer inmigrantes europeos a Colombia ordenaba un número proporcional de inmigrantes de cada nación, para así evitar cualquier "espíritu de dominación y de parcialidad".[91] Se suponía que las diferencias culturales traerían dificultades incluso entre europeos. Revolucionarios de ambos extremos del espectro político tendían a ver las diferencias raciales como un problema. En palabras del intelectual pardo Juan García del Río, "la heterogeneidad es un principio maléfico".[92] De manera significativa, García del Río vinculaba la heterogeneidad con las jerárquicas divisiones de casta de la Colonia; eliminar una era eliminar la otra. Citando a Buffon, declaraba que el hombre "no es fuerte sino por la unión, no es dichoso sino por la igualdad".[93] Por consiguiente, solo esperaba que la revolución ejerciera sus "benéficos efectos" y "confunda nuestra población".[94] Esta idea influyó en su juicio sobre la población colombiana: elogió a todos los que estuvieran dispuestos a asimilarse y criticó a los que no. Del Río lamentó el apego de las poblaciones indígenas a la tradición, pero, por el

90. *Observaciones de G. T.*, 37-38.

91. AGN, República, Secretaría de Interior y Relaciones Exteriores, 153, fol. 624.

92. Véase García del Río, "Meditaciones colombianas", 308; Múnera, *Fronteras imaginadas*, 148. En su excelente ensayo "En busca del mestizaje" (*Fronteras imaginadas*, 129-152), Múnera resalta la importancia de la idea de *mestizaje* entre los intelectuales colombianos del siglo XIX.

93. García del Río, "Meditaciones colombianas", 307.

94. García del Río, "Meditaciones colombianas", 309.

contrario, su visión de las poblaciones pardas era optimista. Creía que la "gente de color, mucho más despierta, aunque siempre bastante ignorante, es más susceptible de mejoras". La Revolución, añadió, "los ha asimilado a las clases privilegiadas; el gobierno en su justicia ha promovido a honores y empleos a los que se han distinguido entre ellos; y no hay duda que a medida que esta clase se ilustre y se conduzca bien, la opinión pública abjurará sus rigores y preocupaciones en cuanto al color".[95] Para él, al igual que para otros intelectuales y políticos colombianos, imaginar a los colombianos era imaginar ciudadanos con intereses y valores similares. Frente a los ciudadanos de diferentes colores, los primeros legisladores solo podían pensar en términos de uniones, mezclas y asimilación, o en términos de exclusión.[96]

Las Américas ofrecían varios modelos para resolver el supuesto conflicto entre la diferencia racial y la unión nacional. Los Estados Unidos habían desarrollado el imaginario de un país de hombres blancos que negaba la ciudadanía a los negros libres, ya fuera mediante esquemas para expatriar a los exesclavos o al restringirles la plenitud de los derechos de ciudadanía a los negros libres.[97] Inicialmente, Haití había resuelto los conflictos entre negros y mulatos al declarar a todos sus ciudadanos, sin importar su color, negros por decreto constitucional. En 1804, cuando su Constitución declaró que "los haitianos serían reconocidos bajo ninguna otra denominación genérica distinta a la de negros (*noirs*)", incluyendo en esta medida a los haitianos de todos los tonos, incluso a los blancos, Haití también estaba siguiendo una creencia ideológica sobre la necesidad de una ciudadanía homogénea, de eliminar el color como una causa de conflicto.[98] Colombia siguió un camino distinto: el del mestizaje. Esta solución

95. García del Río, "Meditaciones colombianas", 308.

96. Este fue un problema a duras penas experimentado exclusivamente por los colombianos y, en general, por los hispanoamericanos. Como lo demuestra Bell, los revolucionarios franceses, mientras invocaban la nación, confrontaban el problema de cómo crear al hombre francés que aún no existía. Véase "Unbearable Lighteness"; véase también Hunt, *Politics, Culture, and Class*, 72-86.

97. Desde que los Estados Unidos dejó el asunto del estatus legal de la gente de ascendencia africana a los estados individuales, la legislación varió. Algunos estados abolieron la esclavitud y les otorgaron plenos derechos de ciudadanía a los negros; otros promovieron la esclavitud y la privación de los derechos civiles a los negros libres. Véase un resumen de las legislaciones de los diferentes estados en Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, 111-127, 267-291.

98. Esta cita de la Constitución haitiana ha sido tomada de Sheller, *Democracy after Slavery*, 73. Nicholls reconoce la dimensión ideológica y política de la idea de *negro*, que incluye a los cientos de soldados polacos que pelearon junto a Dessalines. Sin embargo, la vincula con las ideas del siglo XX de liberación negra más que con las ideas contemporáneas de *raza, nación* y *ciudadanía*. Véase *From Dessalines to Duvalier*, 35-36. Geggus resalta el uso de una identidad negra compartida en los intentos contemporáneos de unificar naciones divididas por clase y color. No obstante, indica que la primera Constitución solo representó un intento de muy corta vida para acentuar la negrura. Véase "Naming of Haiti", 45-46.

adaptaba con maestría la peculiar realidad social y política de Colombia con las ideas contemporáneas de *nación* y *ciudadanía*. La guerra había hecho de la exclusión política y legal de los pardos algo imposible, ambas debido a su poderío militar y al vínculo entre la igualdad racial y el nacionalismo patriota. La mezcla racial, como la educación y la igualdad legal, se convirtieron por lo tanto en parte de un proyecto más amplio de crear una nación unificada de colombianos.

El ministro de Interior, José Manuel Restrepo, en su reporte de 1823 al Congreso, sintetizaba la aproximación que los primeros proyectos republicanos estaban tomando en dirección a eliminar los conflictos raciales y promover una ciudadanía homogénea. Predijo que máximo en sesenta años las castas desaparecerían y Colombia estaría poblada solo por hombres libres —una perspectiva "halagüeña y muy consoladora"—. Por lo tanto, una de las prioridades del nuevo gobierno fue aprobar leyes que eliminaran las diferencias raciales mediante la mezcla física y cultural, que esperaban pudiera eliminar gradualmente el legado colonial de conflicto racial y división.[99]

Antes que cualquier otra cosa era necesario erradicar las leyes coloniales que propiciaban la desigualdad racial y el antagonismo. Restrepo dio la bienvenida a la erradicación de prácticas que humillaban y degradaban a un sector de la población, tales como los azotes públicos a los indígenas.[100] El Gobierno central eliminó la identificación racial de los registros parroquiales, de los archivos militares —incluyendo las promociones— y de las carpetas judiciales.[101] La Ley de Libertad de Vientres fue la más controversial legislación racial. Restrepo les dijo a los legisladores que ninguna otra ley tendría mayor impacto en el futuro de los colombianos que la Ley de Libertad de Vientres o la de otorgarles la ciudadanía a los indígenas. Aunque reconocía los problemas económicos que podrían resultar de la Ley de Libertad de Vientres, admitía que estos eran males mucho menores que la inevitable guerra racial que seguiría si la esclavitud se mantuviese.[102] La manumisión también era considerada de manera explícita como un antídoto contra la guerra racial, y la abolición del conflicto racial era el principio que guiaba esta práctica oficialmente promovida. Si el objetivo

99. José Manuel Restrepo, "Memoria que el secretario de Estado y del despacho del Interior presentó al Congreso de Colombia sobre los negocios de su departamento. Año de 1823", Biblioteca Nacional de Colombia, Miscelánea n.º 1. 160.

100. José Manuel Restrepo, "Memoria que el secretario de Estado", 14.

101. Bushnell, *Santander Regime*, 173.

102. José Manuel Restrepo, "Memoria que el secretario de Estado", 14-15. Este tema es recurrente en los discursos de Bolívar a favor de la abolición. Su discurso al Congreso de Angostura, junto con su proyecto constitucional para Bolivia, expresan su creencia en la incompatibilidad entre el republicanismo y la esclavitud. Véase Bolívar, *Proclamas y discursos*, 232, 332.

de la manumisión era una ciudadanía racialmente armoniosa, entonces los otrora esclavos debían convertirse en colombianos con plenitud de derechos legales.[103] Esta idea era presentada públicamente en las ceremonias de manumisión, que simbolizaban el renacer de los esclavos como ciudadanos. Durante esas ceremonias, los esclavos hacían el juramento de defender la Constitución y las leyes, y a los colombianos se les pedía reconocerlos "por compatriotas, colombianos y conciudadanos". A cambio, a los exesclavos se les pedía vivir de manera pacífica y mostrarse respetuosos de las leyes, para así demostrar su gratitud hacia un país que había peleado una larga y sangrienta guerra por su libertad.[104]

El control del proceso de manumisión, con el propósito de asegurar el orden social, era la otra cara de la política gubernamental para eliminar los conflictos raciales. En consecuencia, el largo aprendizaje de los libertos se justificaba como una defensa tanto de los derechos de propiedad como del orden social. Se esperaba que los libertos trabajaran para sus amos hasta los dieciocho años de edad, no solo para compensar a sus amos por el supuesto costo de sostener a un niño, sino también para evitar los peligros que surgirían al darle repentinamente la libertad a un sector de la población que no estaba acostumbrado a tenerla.[105] Las juntas de manumisión también tenían el propósito de ayudar a mantener el orden social. La Ley de Manumisión de 1821 decretaba que los amos debían contactar a estas juntas cuando los hijos de sus esclavos cumplieran los dieciocho años, para informarlas sobre su conducta y carácter; así las juntas podrían ayudarles a encontrar una profesión útil.[106] Si los esclavos iban a ser libres, su libertad debía ser organizada y controlada, un proceso cuyas condiciones definía el Estado. Este propósito se hace evidente en el rechazo que la Junta de Cartagena hiciera en 1832 a la petición de compensación del amo de un esclavo que se había unido al partido del gobierno en una reciente guerra civil y que después se rehusó a abandonar su regimiento para regresar al servicio.[107] Los miembros de esta junta de manumisión se negaron

103. La Constitución de 1821 declaró que todos los hombres libres nacidos en territorio colombiano eran colombianos. No hizo ninguna distinción entre colombianos y ciudadanos, pues se pensaba que era lo mismo. La diferencia fue establecida, por el contrario, entre aquellos que tenían derecho a votar y los que no.

104. *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 29 de enero de 1825.

105. José Félix Restrepo, *Sobre la manumisión de los esclavos, pronunciado en el soberano congreso de Colombia reunido en la villa de Rosario de Cúcuta* (1822), en José Félix Restrepo, *Obras completas*, 337-39.

106. Artículo 6 de la Ley de Manumisión de Esclavos, Cúcuta, 19 de julio de 1821, en Restrepo Piedrahíta, *Actas del Congreso*, 2: 51.

107. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fols. 10-16; ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fols. 223-252.

rotundamente a utilizar sus fondos para manumitir a este esclavo. Ese no era el propósito para el que estas juntas habían sido creadas, argumentaron. Los esclavos simplemente no se podían manumitir en cualquier momento, "pues que una cosa es dar libertades a ciertos y determinados esclavos, en ciertos y señalados días, y con ciertas formalidades, [...] y otra cosa, y a mi entender distinta es satisfacer cantidades por libertades de esclavos indignos de ellas, en tanto que hay otros que mejor las merecen".[108] Aquí entraban en juego dos asuntos. Primero, las manumisiones de la Junta no podían hacerse al azar ni ser improvisadas; debían ir acompañadas de magníficas ceremonias que le dieran gloria a Colombia. Segundo, los esclavos que fueran liberados debían poseer ciertos atributos. La Junta le recordó al gobernador de Cartagena que, según la Ley de Cúcuta de 1821, las juntas debían favorecer a los esclavos más trabajadores y honestos. El propósito de la Junta era elevar "al rango de honrados e industriosos ciudadanos, a aquellos que han sabido conservar estos títulos en una dura y pesada servidumbre [...] Desengañémonos: el que es mal esclavo, es peor ciudadano". Los miembros de la Junta de Cartagena estaban particularmente molestos por la imagen de esclavos que tomaban su libertad por sus propias manos. Argumentaban que una cosa era premiar con la libertad a los esclavos que se habían unido al gran ejército patriota en la lucha por la Independencia, y otra cosa era premiar con la libertad a cualquier esclavo que se hubiera alzado en armas en los múltiples conflictos que atormentaban al país. Esto premiaría a esclavos delincuentes antes que a los que obedecían las leyes, violentando el orden social y atormentando a la sociedad con hombres viciosos hechos libres.[109]

La educación era otro pilar del programa estatal para crear una nación de colombianos homogéneos a partir de una población racialmente diversa. Los proyectos legislativos pretendían educar a todos los colombianos, incluso a negros e indígenas, llevando escuelas a todos los rincones de la República.[110] La Constitución de Mariquita de 1814, por ejemplo, declaraba explícitamente que "en ninguna de las escuelas [...] habrá preferencia ni distinciones entre blancos, pardos, u otra clase de gentes. El talento y los progresos en la ilustración será lo que en esta República distinga a los jóvenes".[111] La Constitución de 1821 no era tan explícita, pero el Congreso de 1823 clarificó que era inconstitucional

108. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fol. 15.

109. AGN, República, Gobernación de Cartagena, fols. 10-16.

110. Bushnell, *Santander Regime*, 183-193.

111. Decreto que establece colegios elementales en las ciudades de Honda, Mariquita, Ibagué, Ambalema y Espinal, *Boletín de Historia y Antigüedades 10* (mayo de 1915): 109, 78.

la discriminación contra los pardos en la admisión a universidades o al seminario.[112] Estas leyes tenían el propósito de eliminar otra fuente de conflicto y resentimiento. Tal vez aún más importante, la inclusión de todas las razas en las instituciones educativas hacía parte de un proyecto más amplio que buscaba unificar las costumbres y los valores de los ciudadanos colombianos y promover el progreso de una nación por medio de una ciudadanía educada y trabajadora.

En la década de 1820, la armonía racial estaba tan unida al nacionalismo colombiano que negar su conveniencia equivalía a oponerse al republicanismo y favorecer la monarquía española. Oponerse a la idea de armonía e igualdad era ser incapaz de una de las formas más importantes de amor patriótico, amor a tu hermano colombiano, y de no ser capaz de derretirse de amor al ver a indígenas y negros transformados en conciudadanos y colombianos.[113] Esto no significa negar que algunas personas se opusieran a esta idea, al igual que algunos recordaban con nostalgia la paz y el orden de la autoridad española y buscaban restablecer el gobierno monárquico. No obstante, expresar tales ideas en público implicaba un alto costo político y personal, pues fácilmente podían acarrear graves acusaciones de traición y sedición.

112. Sesión del 16 de mayo de 1823, en *Santander y el Congreso de 1823*, 3: 67-68.

113. *Gaceta de Cartagena de Colombia*, 7 de junio de 1823.

3
La Primera República y los pardos

LAS DESCRIPCIONES OFICIALES de la gesta independentista de Cartagena exaltaban la unidad y el patriotismo de su pueblo. De acuerdo con la Junta Patriótica de Cartagena, "el clamor general del pueblo" había forzado la expulsión del gobernador español y el establecimiento del nuevo Gobierno. Era el pueblo quien aborrecía el despotismo y la tiranía de su Gobierno.[1] Esta gloriosa narrativa oculta las profundas tensiones raciales que caracterizaron el surgimiento de la modernidad política en Cartagena. En particular, silencia las ansiedades sobre el rol de la participación popular, en un momento en que los pardos se habían unido al movimiento patriótico. Durante los escasos cinco años de vida de la Primera República, este problema iba a dividir a Cartagena en dos campos políticos: los "demagogos" o piñeristas y los "aristócratas" o toledistas.[2]

La participación de los pardos en el movimiento patriota obligó a la élite a enfrentar el problema de cómo lidiar con la acción política de las clases bajas en el nuevo régimen político. La ambivalente naturaleza de la participación de los pardos en el movimiento patriota hizo que la solución de este problema fuera particularmente compleja. Por un lado, la élite criolla había convocado a gentes de ascendencia africana para apoyar sus acciones políticas contra los españoles. Estas acciones fueron glorificadas por la retórica patriótica como el justo intento del pueblo de recuperar su libertad y soberanía. La multitud, presentada como el pueblo, había ayudado a legitimar la toma del poder por los criollos. Por otro lado, la élite criolla temía que los negros y mulatos escaparan a su control político.[3] Aunque abstractas, las constantes referencias retóricas al pueblo

1. "La Junta de Cartagena a Su Majestad y el Consejo de Regencia", 20 de noviembre de 1810, AGI, Santa Fe, 747, doc. 46; Pombo y Guerra, *Constituciones de Colombia*, 75-83; "Suplemento al 'Argos Americano' del lunes 18 de noviembre de 1811", en Corrales, *Documentos para la historia*, I: 351.

2. Véase un análisis de la Primera República en De la Vega, *Cartagena de Indias*; Guzzo, "Independence Movement". Véase un estudio del papel de los españoles durante este periodo en Earle, *Spain and the Independence*.

3. Sobre los temores de los criollos frente a las movilizaciones del pueblo en Colombia véase, *e. g.*, Liévano Aguirre, *Los grandes conflictos sociales*, 277-297. Este tema, obviamente, no fue

como protagonista de la revolución política podían encender la imaginación de los oyentes. A los hombres del pueblo de Cartagena no solo se los convocó como testigos, sino que también se les dijo que eran agentes del cambio revolucionario. Esta retórica tendría consecuencias a largo plazo, pues las clases bajas la desplegaron para legitimar iniciativas políticas que iban más allá de los propósitos originales de la élite.[4] Según la interpretación de los pardos, su encarnación como pueblo soberano otorgaba legitimidad a cualquier tipo de acción política de masas. Lo que quedaba por definirse era cuál sería el límite de este tipo de acciones. Esto no era simplemente un asunto de teoría política; más bien, planteaba la pregunta crucial sobre si podría o no la élite criolla mantener su control político y social tradicional.

El sistema legal y electoral confirmaba la idea de que la soberanía había regresado al pueblo, concepto que incluía tanto a negros como a blancos, sin distinción racial alguna. Las instrucciones electorales de diciembre de 1810 para la Junta Suprema de la provincia de Cartagena incluían a todas las razas:

> ... todos los vecinos del distrito de la parroquia, blancos, indios, mestizos, mulatos, zambos y negros, con tal que sean padres de familia, o tengan casa poblada y que vivan de su trabajo (pues solo los vagos, los que hayan cometido algún delito que induzca infamia, los que estén en actual servidumbre asalariados y los esclavos serán excluidos de ellas).[5]

Esto, que ayudó a asegurar el apoyo esencial de los pardos a la causa patriótica, y condujo a que unos pocos pardos influyentes participaran en el gobierno, concordaba con la idea liberal —a la que la mayoría de los patriotas criollos se adhería— de que el poder político debía estar en manos de hombres meritorios, sin importar sus orígenes. Reconocer iguales derechos legales a todas las razas y compartir los puestos del Congreso con algunos pardos sobresalientes no implicaba una pérdida del poder político para la élite tradicional. Unos pocos pardos podrían hacer parte de la Asamblea Constitucional y del Parlamento, pero seguirían siendo una minoría en el Gobierno.

Un asunto muy diferente era, en cambio, permitir que los grupos de artesanos negros y mulatos determinaran el futuro político de la ciudad. Sin embargo, la

---

exclusivo de Colombia o Hispanoamérica: en 1959, Rudé describió cómo la burguesía francesa enfrentó un problema similar. Véase *Crowd in the French Revolution*.

4. Sobre el uso retórico del pueblo soberano como un actor, véase Guerra, *Modernidad e independencias*, 351.

5. "Instrucciones que deberán observarse en las elecciones parroquiales, en las de partido y en las capitulares, para el nombramiento de diputados en la Suprema Junta de la provincia de Cartagena", 11 de diciembre de 1810, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 48.

novedad del proceso electoral y la importancia que tenía la idea de la soberanía del pueblo hicieron que la legitimidad de las acciones políticas callejeras resultara ambivalente. Por ejemplo, durante la elección de una nueva y expandida junta, en agosto de 1810, una multitud liderada por un oficial miliciano afrocolombiano se reunió frente al Palacio de Gobierno para presionar por la elección de José María García de Toledo, un eminente patriota criollo, como presidente de la Junta. García de Toledo rechazó con vehemencia esta expresión de apoyo y le explicó a la multitud que esa elección "no era del pueblo, sino de los vocales que lo representaban".[6] Además, García de Toledo se aseguró de sostener una conversación personal con el líder de ese grupo, a quien le reprochó por su audaz iniciativa y de quien obtuvo su palabra de que nunca más movilizaría al pueblo cuando los representantes se reunieran a elegir al presidente de la Junta. Para satisfacción de García de Toledo, "no había un alma en la plaza" cuando la Junta lo eligió presidente, el 14 de agosto.[7] Este caso pone de manifiesto la inestabilidad del proceso electoral en ese momento de la historia. Allí, el asunto no era quién sería elegido, sino cómo y por quién. ¿Sería elegido el presidente por el pueblo, por los representantes con el apoyo del pueblo, o exclusivamente por los representantes? El pueblo reunido en multitud había actuado bajo la suposición de que tenía el derecho de expresar su elección directamente.[8]

Pese a que en este caso los líderes criollos solucionaron su conflicto con los patriotas pardos a su satisfacción, lo contrario era lo que regularmente sucedía. Los pardos tenían la tendencia a llevar la retórica antiespañola hasta un extremo no previsto por la Junta. Los temores y las tensiones causadas por la participación política de las masas empezaron a evidenciarse incluso antes de la Declaración de Independencia. Nueve meses después de la deposición del gobernador español, los soldados del Regimiento de Fijo conspiraron para derrocar a la Junta. Fueron derrotados por las recién creadas milicias de patriotas pardos y blancos, que junto con las masas de gente del pueblo llenaron las calles en defensa de la Junta. No obstante, estos patriotas de las clases bajas no quedaron contentos con expresar su patriotismo con la simple derrota del Regimiento de Fijo. Sin contar con la autorización de la Junta, grupos de negros y mulatos comenzaron a atacar y saquear las casas de españoles pudientes, a

6. "Defensa hecha por el señor José María García de Toledo de su conducta pública y privada, contra las calumnias de los autores de la conmoción del 11 y 12 del presente mes", en Corrales, *Documentos para la historia*, I: 373.

7. Corrales, *Documentos para la historia*, I: 373.

8. Mi estudio del pueblo de Cartagena se fundamenta en las observaciones teóricas de Lucas, "Crowd and Politics"; Natalie Z. Davis, *Society and Culture*; Rudé, *Crowd in the French Revolution*; Thompson, *Customs in Common*.

quienes consideraban cómplices del Regimiento. La Junta, que aún no había declarado la independencia respecto de España, desaprobó tajantemente esos ataques. Sin embargo, le fue difícil controlar a los cientos de hombres armados que llenaban las calles; y aún mayor fue la dificultad que tuvieron que enfrentar para justificar la represión de una turba que estaba actuando, no como una masa desenfrenada, sino como patrióticos defensores de la misma Junta.

Manuel Trinidad Noriega, un teniente pardo del batallón patriota, ofrece una descripción de estos sucesos que ilustra con claridad las dimensiones del problema.[9] Su recuento, un raro ejemplo de la narrativa escrita por un patriota pardo, es una de las más vivas descripciones de los eventos revolucionarios de Cartagena. En esta carta personal, Noriega describe sus intentos de defender la casa de don Juan Incera, el yerno peninsular de su patrón, que estaba a punto de ser saqueada. La descripción de Noriega confirma la narrativa oficial sobre la armonía entre la Junta y los pardos, pero su retrato de la participación de los pardos les atribuye un mayor grado de autonomía, iniciativa y agresión. Esos días, según su recuento, estuvieron marcados por el tumulto y la violencia; las autoridades tradicionales habían perdido por completo el control y solo la Junta gozaba de autoridad. Noriega comparó este episodio con el Juicio Final: "el furor llegó al último desenfreno", declaró, mientras los patriotas saqueaban y atacaban las casas de los españoles; "toda la noche fue de revolución". Mientras la Junta deliberó por un día y una noche entera, "más de tres mil almas estaban patrullando y andando por las calles".[10]

El recuento de Noriega revela las cambiantes ideas de autoridad política que caracterizaban este momento revolucionario y la percepción que tenían las clases bajas de su propia legitimidad política y de su derecho a comprometerse en acciones revolucionarias en representación del pueblo. Noriega describió la llegada de cuatrocientos hombres armados con machetes, picas y hachas a la casa de Incera. El obispo de Popayán, que pasaba por ahí, intentó sin éxito contener a la multitud. Al ver la situación, Noriega enfrentó a los hombres y les pidió que salvaran esa casa a la que él debía su propia vida. A fin de cuentas, tuvo éxito en lo que el obispo había fallado. Su logro se basó en su identidad como patriota, en su identificación como "hijo del país, amante de su causa, hermano, amigo y defensor eterno de cuantos se hallaban presentes".[11] Para salvar la casa, sin embargo, tuvo que prometer que entregaría a Incera esa misma noche. La multitud lo obligó a escribir y firmar un recibo que decía: "Me obligo ante

9. "Manuel Trinidad Noriega a don Francisco Bustamante", 10 de febrero de 1811, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 64-70.

10. Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 67-68.

11. Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 66.

el pueblo que a las siete de la noche de este día entregaré a D. Juan Incera, a disposición de la Junta, y si no lo cumpliere respondo con mi cabeza".[12]

La identificación de esta turba de gente diversa con "el pueblo" se hace explícita en la carta de Noriega. Los miembros de la multitud se veían a sí mismos como los legítimos defensores y representantes de la Junta, aunque escaparan a su control. Aunque esa misma noche la Junta decidió liberar a Incera, a la mañana siguiente el pueblo solicitó una vez más su encarcelamiento. Un grupo de doscientos zambos armados bloqueó a Noriega y le exigió que cumpliera su obligación de entregar a Incera.[13] Noriega convenció a Incera de que solo podría salvar su vida aceptando el encarcelamiento y que "se le avise a todo el pueblo" de su detención.[14] Esta táctica indica el grado de poder que el pueblo había alcanzado en las calles. Por un lado, el pueblo legitimaba el asalto a las autoridades españolas. Por otro, la encarnación de la soberanía en el pueblo podía leerse como la legitimización de las acciones políticas de la multitud. Por primera vez, masas de gente de las clases más bajas habían atacado a la élite local, no como miembros de una turba desenfrenada, sino como legítimos actores políticos.

No deja de ser significativo que la prensa oficial no condenara los excesos contra los españoles. Un recuento del suceso enfatizó la proeza de las milicias de pardos y blancos, y de los batallones patriotas en defensa de la Junta; de esta manera contribuía a la naciente retórica que asociaba el patriotismo con la igualdad racial.[15] Sin embargo, la legitimización de las acciones de la multitud inauguró posibilidades políticas que carecían de límites claros. ¿Podría el pueblo convertirse en un actor legítimo capaz de influir en las políticas locales? ¿Las acciones del pueblo podrían ser deslegitimadas como anárquicas y demagógicas por contraponerse con las de una sociedad ordenada y legal?

Estos conflictos comenzaron a dividir a los patriotas de Cartagena en los dos distintos bandos mencionados anteriormente: los piñeristas o "demagogos" y los toledistas o "aristócratas". Los líderes de ambos bandos, Gabriel Gutiérrez de Piñeres y José María García de Toledo, no diferían en su estatus social. Ambos pertenecían a familias criollas acaudaladas que estaban entre las más prestigiosas de la provincia, y ambos eran hombres educados que estaban familiarizados con las nuevas ideas filosóficas y políticas de su tiempo.

12. Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 67.

13. Mientras que el término *zambo* es usualmente aplicado para referirse a gente con una mezcla racial de indígena y africano, aquí parece denominar a gente negra de ascendencia mixta.

14. Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 68.

15. AGI, Santa Fe, doc. 43.

Sin embargo, pertenecían a diferentes generaciones. En el momento de la Independencia, García de Toledo tenía cuarenta años, había ocupado prestigiosas posiciones en la burocracia española y actuaba como uno de los líderes que se enfrentaban al gobernador español.[16] Gutiérrez de Piñeres, trece años más joven, podía anticipar una larga carrera política en el nuevo Estado republicano.[17] Su principal diferencia se encontraba en la manera en que recibieron la participación política de las clases bajas. A pesar de que la Junta revolucionaria había solicitado inicialmente la cooperación de los pardos para derrocar al gobernador español y les había otorgado igualdad de derechos a todas las razas, sus miembros se habían vuelto muy cautelosos respecto a la participación política de los pardos. Reunidos alrededor de su presidente, García de Toledo, los miembros de la Junta trataron de controlar a los pardos locales y de mantener las actividades políticas dentro de canales institucionales que podían supervisar. Se opusieron a los ataques de la multitud a las propiedades de los españoles y vieron la humillación de españoles eminentes a manos de los pardos como un asalto al orden social. Gabriel Gutiérrez de Piñeres y su hermano Germán, por otra parte, basaron su poder político en el apoyo a los artesanos pardos, una alianza que rápidamente les otorgó el título de *demagogos*. Se les comparaba con los revolucionarios franceses Danton y Marat. Uno de ellos incluso llegó a firmar como "El Ferviente".[18] Los Gutiérrez de Piñeres no solo no temían convocar a los artesanos negros y mulatos a las calles, sino que su retórica revolucionaria enfatizaba el fin de la aristocracia y la igualdad de todos los hombres. No se refrenaban en el momento de denunciar las costumbres y los comportamientos aristocráticos antipatrióticos propios de la élite local. Los hermanos Piñeres y sus seguidores llevaron la retórica antiaristocrática de la igualdad racial hasta unos extremos nunca intentados por otros miembros de la élite. Asociaron el sentimiento antiespañol con una retórica revolucionaria que no solo promovió la igualdad racial, sino que también favoreció la activa participación de los pardos de clase baja en las políticas de la ciudad.

Los dos bandos también estaban tajantemente divididos en cuanto a cómo debía llevarse a cabo la declaración de Independencia. García de Toledo apoyaba la independencia, aunque estaba profundamente preocupado por cuándo, y, particularmente, por cómo se alcanzaría. Temía un tumultuoso movimiento independentista que permitiera que una turba desenfrenada determinara el orden de los acontecimientos. Creía firmemente que la independencia no

16. Jiménez Molinares, *Linajes cartageneros*, 3-9.

17. Lemaitre, *Historia general de Cartagena*, 3: 28-31.

18. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 1: 302.

debía ser declarada hasta que la Convención hubiera sido elegida en enero de 1812. De acuerdo con él, solo los diputados de la Convención, como representantes del pueblo, tenían el derecho legal de dar un paso tan trascendental.[19] La Independencia solo debía ser declarada por la Convención "tranquilamente, sin aparato demagógico", pues esto sería lo "más legal, más político y más conveniente".[20] Si la Convención declaraba la Independencia, la élite toledista que dominaba a la Junta mantendría su tradicional control. El asunto sería muy diferente si la Independencia fuera declarada antes de tiempo con el apoyo —o bajo la presión— de la nueva milicia patriótica, para entonces controlada por los piñeristas.

A final de cuentas, no fue la Convención la que declaró la Independencia, sino una indefensa Junta de criollos bajo la amenaza armada de una multitud de negros y mulatos. Con el apoyo de los artesanos pardos y de las milicias patrióticas pardas (los Lanceros de Getsemaní), los piñeristas conspiraron para solicitarle a la Junta que declarara la Independencia el 11 de noviembre de 1811, lo que dio lugar a que se estableciera un gobierno republicano. Debido a que los negros y mulatos locales no dejaron atrás testimonio alguno de sus razones para forzar a la Junta a declarar la Independencia, sus motivos solo se pueden suponer. Una posible explicación deriva del desarrollo de las políticas sociales y raciales, tanto en Cartagena como en el Imperio español. Como se mencionó, probablemente no haya sido una coincidencia que la Independencia de Cartagena se diera luego de la negación española de otorgarles los derechos de ciudadanía a las gentes de ascendencia africana en la nueva Constitución de 1812.[21] Valiéndose de una retórica de armonía que consideraba el conflicto y las divisiones raciales como un legado del despotismo español, los patriotas utilizaron la oposición española a la ciudadanía afroamericana para ganar el apoyo de los pardos.[22] La manera en que la igualdad racial se asoció a la retórica patriótica antiaristocrática puede ayudar a explicar el apoyo de los artesanos pardos a la conspiración de Piñeres en favor de la independencia.

También es muy revelador que la conspiración tuviera su centro en el barrio de artesanos pardos de Getsemaní. Los principales líderes de la conspiración republicana eran todos personas que tenían influencia sobre los artesanos de Getsemaní, y los cuarteles de la conspiración estaban ubicados en la casa del artesano Pedro Romero, un oficial pardo que pertenecía a los Lanceros de

19. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, I: 242-244.

20. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, I: 246.

21. Múnera, *El fracaso*, 193-194.

22. King, "Royalist View", 533.

Getsemaní. Los artesanos de Cartagena habían acordado no trabajar el 11 de noviembre. Siguieron las deliberaciones de la Junta desde la casa de Romero y, cuando sus agentes les reportaron que la Junta iba a levantar su sesión sin considerar su petición de independencia, decidieron marchar hacia la ciudad. La milicia patriótica de los pardos tomó el control de los bastiones de la ciudad, y un grupo de gente de Getsemaní fue a la armería de la ciudad y forzó sus puertas. Armados con lanzas, puñales y armas de fuego, se dirigieron al Palacio de Gobierno. Una vez allí, por intermedio de sus voceros le solicitaron a la Junta que aprobara su petición de independencia. A pesar de la beligerancia de la multitud y de la carencia de apoyo militar, García de Toledo se rehusó a cumplir con la petición. Irritada por tal oposición, y liderada por Gabriel Gutiérrez de Piñeres, la multitud invadió el salón de sesiones. Tratando a García de Toledo de forma irrespetuosa y violenta, la multitud lo encarceló. Bajo coacción, García de Toledo y los demás miembros de la Junta firmaron la Declaración de Independencia.[23]

Ese día y el siguiente, la derrotada Junta tuvo que sobrevivir a una ciudad controlada por la multitud de Getsemaní. El obispo realista de Santa Fe describiría más tarde la Independencia de Cartagena como "Una especie de revolución del pueblo, tramada por unos cuantos, con gratificaciones a algunos pocos de la gente de color".[24] De acuerdo con el obispo, los enemigos de los españoles eran "hombres sin ciencia, sin conciencia, sin haberes y sin otra ley que la la ambición y el libertinaje".[25] No es sorprendente, entonces, que García de Toledo más tarde se hubiera referido al día de la Independencia como un día "aciago" y "peligroso", y al de su aniversario como "un día de llanto y escándalo, no sólo para esta plaza y su provincia, sino para todo el reino".[26] En contraste con la armonía expuesta en la narrativa patriótica oficial, la Declaración de Independencia de Cartagena se caracterizó por la violencia entre las facciones patriotas de "demagogos" y "aristócratas", y por una Junta derrotada por una multitud rebelde de negros y mulatos.

Luego de la Independencia, la élite se abocó a tratar el asunto vital de si podría o no recuperar el control político. Cartagena estaba radicalmente dividida

23. Manuel Marcelina Núñez, "Exposición de los acontecimientos memorables relacionados con mi vida política, que tuvieron lugar en este país desde 1810 en adelante", 22 de febrero de 1864; "Diligencias actuadas que tienen relación con la transformación política de Cartagena de Indias que se toman de una documentación del coronel Bonifacio Rodríguez", ambos en Corrales, *Documentos para la historia*, I: 412-413.

24. AGI, Santa Fe, 747, doc. 100.

25. AGI, Santa Fe, 747, doc. 94.

26. "Defensa hecha por el señor...", I: 380, 390. Véase una descripción de los sucesos del 12 de noviembre en Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, I: 258.

en los bandos patriotas, y no era claro quién —si había alguien— iba a controlar la ciudad. Ambos bandos estaban representados en el Gobierno. Los piñeristas, aunque minoría, estaban representados en el Congreso, y los hermanos Piñeres regularmente ocupaban oficinas importantes. Los militares también estaban divididos entre la milicia patriótica, que apoyaba a los piñeristas, los toledistas del Fijo y los otros milicianos, que oscilaban entre un bando y otro.[27] Así el bando toledista contara con el apoyo de la mayoría de la élite criolla, durante los siguientes cuatro años, recuentos contemporáneos constantemente recalcarían el poder político, la influencia y beligerancia de los demagogos. Incluso si la Junta se mantuvo en el poder bajo el control de una mayoría toledista, los hermanos Piñeres eran quienes "imponían sus puntos de vista, a las buenas o a las malas, apoyados en las milicias y en el paisanaje de color".[28]

El 21 de enero de 1812, cuando la Convención Constitucional de Cartagena se reunió, la élite intentó controlar el creciente poder de la milicia parda. La élite criolla dominaba la Convención; sin embargo, el Gobierno temía que la milicia parda continuara con sus motines y disturbios a favor de los piñeristas. Durante la conmoción de la Independencia, las milicias de los pardos se habían apropiado de cuatro cañones, y ahora se negaban a regresarlos. Para presionar, el presidente de Cartagena ordenó ubicar horcas en la plaza. Solo así su demanda de que los pardos devolvieran los cañones tuvo éxito.[29] Es importante resaltar que nadie fue ejecutado, pero los pardos fueron forzados a entregar sus armas. Así, ningún bando pudo imponer completamente su voluntad sobre el otro.

No es posible ofrecer, para la Primera República, los ricos detalles políticos que están disponibles sobre otras revoluciones contemporáneas. No sabemos cuáles grupos y círculos políticos republicanos existieron, si hubo alguno. Tampoco conocemos las historias de vida de muchos de los principales protagonistas de la revolución. No obstante, es posible tener idea de las enormes transformaciones en el lenguaje y comportamiento político que caracterizaron la temprana vida republicana de Cartagena; en particular, la impresión que tenían los contemporáneos de que estaban experimentando una época de cambio que transformaría las políticas locales y la sociedad. De acuerdo con el testigo realista Fernández de Santos, habría sido en extremo difícil, después de un año de independencia, convertir a la plebe de Cartagena de nuevo a la causa realista, porque la "plebe paladeada con el vicio, con quiméricas promesas de

27. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 1: 281.

28. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 1: 260. Véase también "Ley del estado de Cartagena de Indias, da honres a los ciudadanos Pedro Gual, Manuel del Castillo y José María García de Toledo", 13 de febrero de 1815, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 180.

29. Jiménez Molinares, *Los Mártires de Cartagena*, 1: 288.

felicidad, y con una frenética igualdad, se halla bien con la miseria con tal de que no se le corrijan sus desórdenes".[30]

Era el año uno de la República de Cartagena. Con la introducción de un nuevo calendario, la nueva república buscaba emular la retórica de la Revolución francesa.[31] A todo lo largo y ancho del país, ceremonias y discursos proclamaban la destrucción del antiguo régimen. Los cartageneros leían en una gaceta que el pueblo de la ciudad portuaria de Honda había presentado una petición contra la exhibición vergonzosa de los retratos de los reyes Carlos y Fernando en el Ayuntamiento de la ciudad y solicitaba una ceremonia pública durante la cual los retratos fueran puestos en la horca por nueve horas antes de ser incinerados. No solo les fue concedido lo pedido, sino que el Gobierno decidió publicar la solicitud oficialmente.[32] Los cartageneros, obviamente, aprobaron este acto patriótico: ellos mismos habían quemado los instrumentos de tortura pertenecientes a la Santa Inquisición en la plaza pública.[33] Un obispo realista que se negó a aceptar la autoridad de la República fue exiliado y reemplazado por el presbítero Juan Fernández de Sotomayor y Picón, quien no solo apoyaba el nuevo régimen, sino que había escrito un catequismo político para instruir al pueblo acerca de los principios republicanos.[34]

Las nuevas instituciones republicanas parecían confirmar las promesas de igualdad. Previamente, una élite criolla y de blancos provenientes de España había controlado las instituciones que gobernaban Cartagena. Ahora, no solo los españoles ya no ejercían el poder, sino que las nuevas leyes garantizaban igualdad de derechos políticos tanto a pardos libres como a blancos. La Constitución de 1812 eliminó la legalidad de las distinciones de color y garantizó el sufragio a todos los hombres libres, con excepción de vagabundos y sirvientes; y, aunque no abolió la esclavitud, prohibió la trata de esclavos. Además, pardos de origen humilde se hicieron miembros de la Asamblea Constitucional, del Consejo de Guerra y del Parlamento.[35] El desmantelamiento del sistema militar español también favoreció la influencia de los pardos. Luego de la deposición del gobernador español, la Junta organizó las milicias patriotas de pardos y blancos, y el Regimiento de Fijo, después de su fallida conspiración contra

30. "Noticias sobre el estado de la Plaza de Cartagena", AGN, Anexo, Historia, fols. 445-453.

31. Véase, *e. g.*, "Edicto del presidente Manuel Rodríguez Torices", AGN, Anexo, Restrepo, 5, fol. 51.

32. AGN, Anexo, Historia, 27, fols. 197-198.

33. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 1: 275.

34. Tisnés, *La Independencia*, 243-255; Lemaitre, *Historia general del Cartagena*, 3: 36.

35. Sobre la activa participación de los pardos en la República de Cartagena, véase Múnera, *El fracaso*, cap. 6.

la Junta, fue purgado de sus elementos proespañoles. Además, después de la Independencia, los grados de oficiales de más alto rango fueron accesibles a negros y mulatos.[36]

El lenguaje político también cambió de forma radical. Conceptos revolucionarios impregnaron el día a día de la política local al proclamar el mandato del pueblo y una nueva era de libertad e igualdad. Los patriotas declaraban su compromiso y entrega a la causa republicana, y los partidos antagónicos enmarcaban sus conflictos de acuerdo con las nociones republicanas de tiranía, despotismo, demagogia y aristocracia. En Cartagena, una canción en contra del obispo realista declamaba "Respecto a que el obispo es Fernandino, que salga jacobino".[37] Las interacciones sociales también cambiaron. Los comportamientos considerados "aristocráticos" no eran tolerados; por ejemplo, un panfleto piñerista acusaba a García de Toledo de ser demasiado orgulloso y esnobista en su trato con el pueblo. En una reveladora respuesta, este último negaba con vehemencia esa acusación y continuaba con una extensa reivindicación de sí mismo al clarificar que nunca había hecho distinciones entre clases ni colores. Explicó que, sin importar su clase, no le permitía a nadie emplear el "tratamiento de señoría" para con él. En su casa les ofrecía asiento a todas las clases, bailaba con mujeres de cualquier estrato y trataba a todos por igual, con amabilidad y cortesía. Durante los días festivos, recibía en su casa gente de todo tipo y les permitía deambular sin decirles ni una palabra. Aceptaba invitaciones de cualquier persona a todos lados y nunca ocupada asientos preferenciales, excepto en la iglesia. ¿Cómo, entonces, era posible, se preguntaba, que alguien lo pudiera acusar de ser arrogante? El simple hecho de que alguien como García de Toledo, presidente de la Junta y uno de los líderes criollos de la región, hubiera tenido que defender públicamente de tal manera su comportamiento social igualitario es indicativo de cómo la revolución había cambiado momentáneamente las costumbres sociales. La rígida etiqueta jerárquica de los tiempos coloniales había dado paso al igualitarismo revolucionario. En palabras de Gabriel Gutiérrez de Piñeres, "dentro de un movimiento popular, ningún hombre puede ser superior a otro; si Toledo gozaba de demasiado reconocimiento y estima, era necesario nivelarlo".[38]

Cartagena no solo tuvo que acostumbrarse a ver a los pardos servir como congresistas y a las multitudes pardas encarcelar y maltratar impunemente a

36. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, I: 280-281.

37. "Respecto a que el obispo es Fernandino, que salga Jacobino"; "Noticias sobre el estado de la Plaza de Cartagena", 15 de octubre de 1812, AGN, Anexo, Historia, fols. 445-453.

38. "Defensa hecha por el señor...", I: 369.

españoles blancos y acaudalados; también tuvo que adaptarse a un nuevo tipo de extranjeros que llegaban a la ciudad. En 1812, debido a su desesperada búsqueda de fondos, el Gobierno había transformado Cartagena en un refugio para los corsarios caribeños, y los marineros franceses y haitianos ahora se habían convertido en un espectáculo común. Los cartageneros y haitianos a veces se aliaban como piratas, y los haitianos servían como marineros en la nueva Marina de Guerra de la República.[39] Durante la defensa de Cartagena de 1815, una guarnición de cincuenta hombres fue conformada exclusivamente con haitianos.[40] Así no tengamos acceso a las conversaciones que tuvieron lugar entre estos haitianos y cartageneros, podemos imaginar que compartían historias sobre la Revolución haitiana, lo que seguramente encendió la imaginación política de los pardos locales. Los soldados venezolanos también contribuyeron al cosmopolitismo de estos años. En 1812, miembros del derrotado Ejército Revolucionario de Venezuela se refugiaron en Cartagena. Los residentes locales probablemente escucharon de boca de ellos historias sobre la campaña de José Tomás Boves, la emancipación de los esclavos que habían peleado por los realistas y el trato sanguinario que le habían dado a la élite venezolana. Fue en Cartagena durante 1813 que Antonio Nicolás Briceño preparó, con seguidores predominantemente haitianos, su campaña de guerra a muerte venezolana.[41] Y en 1814, una vez más, estos mismos hombres regresaron derrotados con nuevas historias que contar.

Las descripciones escritas durante esos años por lo general se enfocaban en sucesos en los que la élite se vio obligada a soportar actos en que los patriotas pardos mostraban su nuevo poder político. Estos actos revelan la poca inclinación que tenían los pardos a ceder el nuevo poder que habían adquirido, y que, en su opinión, justamente merecían, pues ellos eran el pueblo en el que ahora residía la soberanía. Por ejemplo, luego de la Independencia, Antonio José de Ayos, un miembro de la Junta y aliado de García de Toledo, decidió abandonar la ciudad para evitar la retaliación de la facción piñerista por su participación en la represión de la cercana ciudad de Mompox. Sin importar que hubiese obtenido un pasaporte para irse de la ciudad, cuando llegó a la puerta de Santo Domingo, fue forzado a regresar. El pueblo había decido vigilar la puerta según su propia voluntad. Rompieron su pasaporte y lo forzaron a regresar, diciéndole

39. Verna, *Pétion y Bolívar*, 337, 316.

40. "Allí mandaba yo cincuenta haitianos corsaristas que se pusieron a mis órdenes", escribió un cartagenero en su recuento del asedio. Véase Corrales, *Documentos para la historia*, I: 183.

41. Verna, *Pétion y Bolívar*, 312.

que ahora ellos estaban al mando.[42] Esta no era la primera vez que Ayos había enfrentado a una plebe iracunda. Antes había dado refugio a la hija de unos exiliados españoles. Cuando ella fue raptada por un hombre de clase baja, José de Cabarcas, Ayos lo denunció sin éxito ante las autoridades judiciales. Cuando Ayos se encontraba en la corte, el transgresor apareció en compañía de treinta hombres y decidido a azotarlo frente al juez. Ayos tuvo que salir huyendo de la corte y fue perseguido por una muchedumbre furiosa hasta que unos vecinos lograron, mediante ruegos, que fuera perdonado.[43]

En un intento por mejorar sus relaciones, piñeristas y toledistas le solicitaron a Manuel Castillo, quien había estado fuera de la ciudad y, por lo tanto, se encontraba al margen de las políticas partidistas, que tomara el mando como comandante militar de la ciudad. Él aceptó, pero pronto se hizo evidente que favorecía a los toledistas. Tal como sucedió durante la conspiración de Fijo y el movimiento independentista, controlar el sentimiento antiespañol y a las multitudes y milicias de pardos eran asuntos relacionados. Ahora estaba en juego el tratamiento que se les daba a los prisioneros españoles. Aparentemente, las tropas pardas a cargo de la vigilancia de los prisioneros les habían impuesto castigos no autorizados: los prisioneros eran insultados y maltratados mientras hacían trabajos forzados en las obras públicas de Cartagena.[44] Castillo cambió esta política otorgándoles la custodia de los prisioneros españoles a tropas de veteranos y castigando los excesos cometidos contra los prisioneros. Aún más importante, buscó limpiar el ejército castigando y expulsando de sus filas a soldados que podían considerarse elementos peligrosos.[45] Además, contrabalanceó el poder de los pardos en el ejército patriota al reincorporar a soldados y oficiales españoles que habían declarado su lealtad a la República.[46] A pesar de las reformas de Castillo y su antagonismo hacia los piñeristas, estos continuaban enfrentándose al poder de los toledistas, quienes permanecían alerta en su defensa ante iniciativas políticas que pudieran minar su autoridad tradicional. Cuando, por ejemplo, los hermanos Piñeres y un oficial venezolano, con la intención de resolver los problemas económicos de la ciudad, conspiraron confiscando las propiedades de los ricos, tanto españoles como criollos, Castillo, al enterarse, preparó a la ciudad para que se defendiera del oficial venezolano, quien rápidamente fue detenido y enviado a Bogotá para

42. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 1: 288.

43. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 1: 287.

44. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 3-4.

45. "Manuel del Castillo, general en jefe de los ejércitos de la República, a los oficiales y soldados del Ejército del Magdalena", 30 de octubre de 1814, AGN, Restrepo, rollo 5.

46. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 6.

ser juzgado. Sin embargo, Castillo no pudo hacer nada contra los hermanos Piñeres. Intentó convencer al presidente de la Junta de su culpabilidad y de la necesidad de apresarlos, pero el presidente se negó. Para disuadirlo de tomar acciones contra los hermanos, los consejeros del presidente le hicieron comprender que tal medida con seguridad desataría graves disturbios públicos.[47]

El mayor reto para los toledistas se presentó en diciembre de 1814, durante la elección del gobernador. El 17 de diciembre, el Colegio Electoral de la República se reunió para votar por el nuevo gobernador. García de Toledo ganó con quince votos, mientras que Gabriel Gutiérrez de Piñeres quedó de segundo con diez votos.[48] Sin embargo, a pesar de esta victoria, García de Toledo no se convertiría en el gobernador. El pueblo reunido en las galerías interrumpió a gritos el proceso electoral para rechazar la elección de Toledo y exigir la elección del ciudadano Piñeres, porque esa era la "voluntad del pueblo". La muchedumbre, que se denominaba a sí misma como *el pueblo*, fue descrita por los toledistas no como "los vecinos honrados o los patriotas virtuosos", sino como "la hez del pueblo, una caterva de hombres obscuros [...] sin casa ni familia, sin tener nada que perder".[49] Algunos piñeristas miembros del Colegio Electoral unieron sus fuerzas con la multitud. Ignacio Muñoz acusó a García de Toledo de tener sentimientos proespañoles, mientras que Germán Gutiérrez de Piñeres defendió la candidatura de su hermano, recalcando sus sacrificios a favor de la Independencia y su popularidad como "ídolo del pueblo". Los diputados piñeristas también denunciaron un sistema electoral en el que los electores eran todos amigos y clientes de García de Toledo, e interpretaron el tumulto en las galerías como el resultado natural de ignorar la voluntad del pueblo. Los diputados toledistas respondieron que el Colegio Electoral había perdido su libertad y estaba amordazado por el miedo, y declararon que cualquier decisión tomada ese día sería inválida. Propusieron finalizar la sesión y esperar a que las cosas se calmaran; pero la multitud concentrada en las galerías no lo aceptaría. Armados con machetes y sables, bloquearon las puertas y forzaron a los electores a que continuaran con los debates y tomaran una decisión final. Después de un largo debate, Gabriel Gutiérrez de Piñeres propuso el siguiente compromiso: nominar tanto a García de Toledo como a sí mismo a manera de cónsules con igual poder. Esto no fue suficiente para el pueblo reunido en las

47. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 7-9.

48. Pedro Gual, "Primer oficio del gobernador de la provincia al secretario del Estado y Relaciones Exteriores del Gobierno de la Unión", 30 de enero de 1815, AGN, Restrepo, rollo 5, fols. 113-117; "Extracto de las sesiones del Colegio Electoral y revisor de la Constitución del estado de Cartagena de Indias", en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 162-165.

49. Gual, "Primer folio del gobernador", fol. 114.

galerías, que a los gritos quería a "Gabriel sin muletas". Luego de que algunos diputados piñeristas explicaron las razones de tal acuerdo, quienes se habían rebelado en las galerías los aceptaron. No obstante, antes de permitir que la sesión terminara, los rebeldes solicitaron una declaración oficial que decretara que su conducta no ameritaba condenas ni persecuciones. Gabriel Gutiérrez de Piñeres intentó convencerlos de su honradez y virtud, declarando que no habían cometido ningún crimen, por lo que no necesitaban perdón alguno. A pesar de su influencia, no logró persuadirlos: las galerías no se apaciguaron hasta que no obtuvieron un perdón oficial.

El tumulto en el Colegio Electoral recibió mucha atención de los contemporáneos debido a una buena razón: puso en evidencia la debilidad del control político de los criollos y, tal vez aún más importante, la carencia de un discurso autoritario establecido que pudiera aportar respuestas automáticas a cuestiones tales como quiénes constituían el pueblo y quiénes tenían derecho a representarlo. A pesar de la falta de reglas políticas establecidas, la retórica republicana convencional imponía algunos límites: puede que no lo hiciera sobre las acciones políticas, pero, por lo menos, lo hacía en cuanto a las maneras en las que estas acciones podían ser enmarcadas y comprendidas. Todos los actores políticos debían evitar acusaciones de demagogia, aristocracia, anarquía y tiranía, y enmarcar sus acciones en términos de virtud, libertad e igualdad. No obstante, lo que estos términos significaban en Cartagena estaba abierto a diferentes interpretaciones. Esta tensión entre una compartida y establecida retórica republicana de virtud política y una cambiante y conflictiva realidad política caracterizó las políticas republicanas durante el periodo de Independencia.

Para los toledistas, el tumulto en el Colegio Electoral fue el punto culminante de la anarquía, la violencia y el caos que habían afligido a Cartagena bajo el mando de los piñeristas. Representaba el intento de la turba de reemplazar un gobierno constitucional representativo por uno despótico y dictatorial.[50] Para ellos, si el Colegio Electoral no recuperaba la libertad que había perdido ante hombres sediciosos, el desorden y la anarquía triunfarían sobre el orden legal y constitucional.[51] Sin embargo, argumentar que la multitud no tenía ningún derecho a imponer su voluntad sobre los representantes elegidos no era suficiente. Los toledistas debían demostrar que la multitud en tumulto en las

50. José Salvador de Narváez, "Operaciones del Ejército de Cartagena situado en la línea occidental del río Magdalena, desde el 22 de diciembre de 1814 hasta el 18 de enero de 1815, con motivo de lo ocurrido en el Colegio Electoral y Revisor el 17 de diciembre citado", 30 de enero de 1815, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 172-173.

51. Salvador de Narváez, "Operaciones del Ejército de Cartagena", 177; Gual, "Primer oficio del gobernador", fol. 115.

galerías y los piñeritas, como un todo, no constituían el pueblo. Para probar este punto apelaron a los elementos del imaginario republicano que los ayudaban a deslegitimar las acciones de la multitud. Piñeres, argumentaban, no era el ídolo del pueblo, sino un demagogo que fundaba su popularidad en su talento para corromper a los zambos a punta de dinero y licor.[52] De acuerdo con los toledistas, los hombres en la multitud no representaban al pueblo; solo clamaban serlo. Estos hombres no tenían ningún derecho de representación; simplemente eran "hombres obscuros, sin casa ni familia" y "sin nada que perder". Tampoco eran verdaderos patriotas; por el contrario, habían sacado ventaja de su situación para someter a los respetables cartageneros a tres años de insultos e injurias.[53]

La interpretación piñerista de estos hechos era totalmente diferente. La perspectiva de los piñeristas fue publicada en un panfleto que defendía sus acciones en el Colegio Electoral.[54] Así este panfleto compartiera el marco discursivo del republicanismo temprano empleado por los toledistas, difería en su interpretación de lo que constituye la demagogia, la aristocracia, las facciones y la anarquía. Los piñeristas argumentaban que seguían las leyes de la República, y acusaban a los toledistas de destruir todo lo que la Independencia y el republicanismo representaban. Según ellos, la elección de Toledo iba en contra de la Constitución, que garantizaba un gobierno para el bien común del pueblo, no para el beneficio de un hombre o familia, o una determinada clase. Toledo deseaba imponer sus ideas aristocráticas sobre el pueblo, sin importar el sufrimiento de la humanidad ni la perdición de la nación.[55] La retórica piñerista resaltaba la naturaleza antiaristocrática del movimiento independentista y vinculaba este esfuerzo al dirigido contra las divisiones sociales del antiguo régimen colonial. "La Independencia", declaraban los piñeristas, "ha destruido estas bases de orgullo [de la nobleza], para abrir las puertas únicamente al mérito y la virtud, cuyo sistema liberal sancionó como igualdad de derecho, que es lo que disgusta a los pretendidos nobles".[56] Toledo había desvelado sus sentimientos a favor de los españoles al declarar públicamente el 11 de noviembre —el Día de la Independencia— como triste y nefasto. También había dejado al Gobierno en manos de intereses particulares. Estas acciones eran prueba de

52. Salvador de Narváez, "Operaciones del Ejército de Cartagena", 175, 178-179.

53. Gual, "Primer oficio del gobernador", 114.

54. "El honor vindicado y brevísima exposición de los motivos que han obligado al pueblo de Cartagena a rechazar el nombramiento de gobernador en el señor García de Toledo", AGN, Restrepo, rollo 5, fols. 281-283.

55. "El honor vindicado y brevísima exposición", fol. 281.

56. "El honor vindicado y brevísima exposición", fol. 281.

sus inclinaciones aristocráticas. De ello se desprendía que su mandato aniquilaría al pueblo. Citando a Cicerón y la Biblia, el panfleto defendía la legitimidad de la rebelión para salvar la patria. Se oponía a la idea de que el tumulto en el Colegio Electoral fuera un intento de la plebe para obstaculizar la libertad del sistema electoral; por el contrario, este era un acto patriótico por medio del cual el pueblo había salvado la libertad de la República.

Unos pocos días después, tanto Gabriel Gutiérrez de Piñeres como García de Toledo renunciaron a su cargo como cónsules cogobernantes. Para el 5 de enero, el Gobierno estaba en manos de Pedro Gual. Los piñeristas se habían fortalecido con el hecho de que el comandante militar toledista Manuel Castillo hubiera dejado la ciudad para conducir una campaña contra el bastión realista de Santa Marta, dejando el gobierno militar en manos de un comandante militar venezolano que favorecía a Piñeres. Cuando las noticias de la revuelta piñerista contra el Colegio Electoral le llegaron a Castillo, este se preparó para reconquistar Cartagena. Desde un pueblo cercano, con el apoyo de otros pueblos de la provincia que exigían respeto a sus derechos de representación, Castillo le solicitó al gobernador Gual que encerrara a los piñeristas y los condenara al exilio.[57] En un principio, Gual se negó, creyendo que aún era posible restablecer el orden sin distanciar a los numerosos patriotas que simpatizaban con Piñeres. Sin embargo, una serie de conspiraciones contra su gobierno y su propia vida lo convencieron de que restablecer la armonía entre los patriotas era imposible en ese momento.

Las siguientes conspiraciones fueron aún más amenazadoras que el intento de reemplazar a Toledo por Piñeres. De acuerdo con los toledistas, los conspiradores pretendían asesinar al gobernador junto con otros hombres honorables y poner al pardo Pedro Medrano a cargo del gobierno. Si esto se consumaba, la peor pesadilla racial y social de los criollos se haría realidad: que las luchas independentistas desencadenarían una guerra racial, repitiendo así los eventos que recientemente habían transformado la colonia francesa de Santo Domingo en la nación negra y libre de Haití. Los toledistas cerraron filas. Mariano Montilla entró a la ciudad, y el Comité de Salud Pública, encabezado por el mismo Toledo, decretó la expulsión de la mayoría de los piñeristas más importantes, incluyendo a Pedro Medrano.[58] No está nada claro si los miedos de los toledistas tenían algún fundamento. No obstante, la amenaza de una guerra racial sirvió para justificar la expulsión de pardos eminentes que habían sido patriotas y

57. Salvador de Narváez, "Operaciones del Ejército de Cartagena", 175-176; Gual, "Primer oficio del gobernador", fols. 115-116.

58. Salvador de Narváez, "Operaciones del Ejército de Cartagena", 176-177. Un listado de los hombres exiliados lo expone Jiménez Molinares en *Los mártires de Cartagena*, 2: 196-197.

aliados valiosos, pero que habían adquirido demasiado poder y reconocimiento político. Esta estrategia continuaría siendo usada durante la década de 1820, con implicaciones a largo plazo en la evolución de las relaciones raciales en Colombia.

Luego de la expulsión de los piñeristas, la élite criolla se preparó para celebrar su victoria. Orquestó actos conmemorativos que representaban el modo como los criollos eminentes salvaron a la ciudad del "caos" y la "anarquía". Escenas del heroísmo criollo serían pintadas en el recinto del Senado y narradas en los libros de ciudadanos meritorios; los nombres de los héroes serían inscritos en letras de oro para inmortalizar su gloria.[59] Tales actos conmemorativos fueron uno de los primeros intentos de crear una narrativa oficial de la Independencia que borrara la participación de las clases bajas. Sin embargo, los hechos en sí mismos eran demasiado recientes para ser fácilmente olvidados. De esta manera, las todavía asombrosas acciones de los miembros de las clases bajas fueron despolitizadas y sus luchas reescritas como ataques contra la ley y el orden. El patriotismo y apoyo de los pardos a la Independencia eran presentados ahora como un sórdido pretexto que ocultaba intenciones facciosas y sediciosas. Los pardos fueron retratados como una "vil facción" que "a la sombra de engrandecer la Patria con su independencia [...] se había apoderado del gobierno".[60] El escándalo en el Colegio Electoral había revelado que el propósito de los pardos era continuar con "sus horribles proyectos de saqueos, asesinatos y desolación".[61] Ciudadanos virtuosos y respetuosos de la ley habían soportado los insultos de hombres subversivos y sediciosos que habían reemplazado la ley y el orden con tumultos y desórdenes. La historia patria escrita por los criollos convirtió así a los patriotas afrocolombianos en bandidos revoltosos.

Los planes criollos para conmemorar su victoria sobre los piñeristas borraban los debates acerca del significado de las formas modernas de representación que habían caracterizado los primeros años de la Independencia. Los hermanos Piñeres, líderes radicales que gozaban del apoyo de las clases bajas, fueron deslegitimados con el calificativo de *demagogos*. La idea piñerista de una soberanía que proclamara el derecho de las clases bajas a participar en la política por fuera de los canales electorales fue tildada de caótica y anárquica.

59. "Ley del Estado de Cartagena de Indias rinde honores a los ciudadanos Pedro Gual, Manuel del Castillo y José María García de Toledo", 13 de febrero de 1815, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 181-183.

60. "Ley del Estado de Cartagena", 2: 181-183.

61. "Ley del Estado de Cartagena", 2: 181-183.

Las dificultades de la élite para controlar a la clase baja política e imponer una visión particular del republicanismo estuvieron inscritas en un discurso complementario de ilusión. En medio del conflicto toledista-piñerista, por ejemplo, el cartagenero Miguel Díaz Granados le escribió a su cuñado sobre

> ... su desazón por tener que permanecer en esta Babilonia. [...] un conocimiento más intenso de las miras, desarreglo y falta de moral en el sistema que llevaba, me hacían bien pronto desear con ansias separarme de una ilusión que, como la República de Platón, solo existía en el papel [en el] que estaba escrita.[62]

Para este cartagenero, las celebradas virtudes del republicanismo solo eran buenas en el papel. En realidad, la República solo había traído desorden e inmoralidad. Es importante recalcar que, lo que en su opinión hacía del republicanismo una ilusión, no era la indiferencia de las clases bajas hacia las políticas modernas, sino su excesiva participación. Al inscribir la participación de las clases bajas en un discurso del desorden, este cartagenero desconectó a las clases bajas de la política republicana, y transformó así la República en una ilusión de la élite que no podía ser adaptada a la realidad local.

Este tipo de intentos de inscribir las actividades republicanas y antiaristocráticas de los pardos en un discurso de caos y demagogia tuvo un impacto duradero en las narraciones de la Independencia. Víctimas u obstáculos de la modernidad, las clases bajas fueron marginadas de la esfera política y se convirtieron en el sujeto preferido de proyectos pedagógicos que pretendían educarlas en las formas modernas de la participación política. En aquel entonces, como ahora, esas narrativas de la Independencia colombiana escondían los conflictos que se dieron y las interpretaciones que podían hacerse sobre el republicanismo y la democracia.

A pesar de todo, la gloriosa victoria de los criollos no sería posible: el control político de la élite se vio cuestionado nuevamente. En julio de 1815 la élite criolla se enfrentó simultáneamente a una alianza de los pardos locales y los soldados haitianos, y al regreso de los piñeristas sediciosos que habían sido exiliados por el Comité de Salud Pública. El conflicto empezó cuando un grupo de patriotas pardos, miembros de la artillería y de la Marina, decidieron por iniciativa propia ejecutar a un grupo de prisioneros españoles que habían sido capturados recientemente.[63] Cuando el gobernador militar se enteró de la

62. Citado en Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 191-192.

63. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 191-192.

masacre, exigió el inmediato encarcelamiento de los autores, y puso a la cabeza del proceso a Remigio Márquez, un congresista pardo. La mayoría de los miembros de la artillería y de la Marina eran negros y mulatos provenientes de Getsemaní y otros pueblos vecinos, y pronto expresaron su indignación ante la posibilidad de ver a sus compañeros enviados a la horca solo por haber asesinado a "unos chapetones".[64] Le escribieron al gobernador una petición en la que defendían las acciones de sus compañeros y se oponían a la prioridad que daba el Gobierno al mantenimiento del orden y de la autoridad. Reconocían que habían violado la ley, y lo lamentaban; sin embargo, expresaban que esta preocupación no podía anteponerse a su compromiso con la Independencia. La petición argumentaba que los simpatizantes internos de la causa realista constituían una amenaza para la ciudad y que los trescientos prisioneros españoles casi sobrepasaban a los miembros de la guarnición local. Su ejecución había sido un deber patriótico. Si los patriotas que asesinaron a los prisioneros eran ejecutados por haber tomado la ley en sus propias manos, enfrentarían la muerte felices y orgullosos de haber protegido a la patria.[65] Cuando el comandante militar se enteró del descontento entre los patriotas de Getsemaní, buscó el apoyo de soldados haitianos para mantener a los patriotas pardos en la prisión. No obstante, los haitianos se unieron a las tropas pardas locales y declararon que su único deber era combatir a los españoles.[66]

Por esa misma época, la mitad de los piñeristas que habían sido exiliados a Jamaica regresaron a Cartagena —el gobernador de Jamaica no los había aceptado—. Estos hombres le solicitaron al Gobierno su libertad, al tiempo que reiteraban su patriotismo y lealtad hacia el Gobierno. Los integrantes del Comité de Salud Pública reafirmaron su opinión sobre la naturaleza desordenada e insubordinada de estos hombres, por lo que el Gobierno decidió enviar a diecisiete de ellos a prisión y poner a dieciocho bajo arresto domiciliario hasta que la Judicatura tomara una decisión final sobre su caso. Antes de que se hubiera alcanzado una decisión judicial, llegaron a Cartagena noticias de la inminente llegada de Pablo Morillo, el nuevo líder de las fuerzas militares españolas en la Nueva Granada. Las fuerzas de Morillo habían salido de España en febrero de 1815 y, después de conquistar Venezuela, se dirigieron a la Nueva Granada en mayo del mismo año. Frente al reto de organizar la defensa de Cartagena, el gobernador decidió liberar a los patriotas pardos —tanto a los exiliados que habían regresado como a los hombres que habían masacrado a los prisioneros españoles—. El ejército patriota necesitaba de sus habilidades y cooperación.

64. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 193.

65. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 194-195.

66. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 197.

En sus *Memorias*, Manuel Marcelino Núñez, un eminente piñerista, recuerda cómo el aliado más cercano de Toledo, Ayos, lo había visitado en prisión y, con un abrazo, le había solicitado olvidar todas sus diferencias previas y unirse en defensa de la patria.[67]

La Primera República de Cartagena había comenzado cuando una turba rebelde de pardos obligó a la Junta de la élite criolla a firmar la Declaración de Independencia. Luego de cuatro años de lucha constante, la élite criolla había logrado recuperar el control político de la ciudad encarcelando a los piñeristas más radicales. Pero ahora, el asedio de Morillo forzaba a los criollos a liberar a esos pardos peligrosos y a revivir el discurso de reconciliación, patriotismo y unidad contra los españoles para solicitar el apoyo de los pardos. Estas escenas con las que inició y finalizó la Primera República de Cartagena son emblemáticas de las paradojas políticas del periodo revolucionario. La reacción de la élite contra los pardos finalmente no sería posible, al menos entre los patriotas. La lucha contra los españoles obligaría continuamente a los criollos a reiterar las ideas de armonía e igualdad racial. Cada año de lucha, junto con cada batalla en la que los pardos y la élite criolla lucharan juntos bajo la bandera de la igualdad republicana, consolidaría aún más la idea nacionalista de la igualdad racial.[68]

El 5 de diciembre de 1815, después de un largo asedio, el ejército de Morillo reconquistó Cartagena. Morillo irrumpió en una ciudad desolada en la que miles de personas habían muerto de hambre. Hasta 1821, cuando los patriotas la retomaron, Cartagena permanecería bajo el mandato español. La política oficial del rey Fernando VII, de nuevo en el trono español, pretendía retroceder el reloj. Fernando eliminó la Constitución de Cádiz e intentó retornar a la política y cultura del Antiguo Régimen. En la Nueva Granada, el comportamiento del ejército de Morillo debilitó sustancialmente cualquier tipo de apoyo con el que pudieran contar los realistas. Ciudad tras ciudad, miles de patriotas eran sentenciados a muerte. De hecho, según el virrey Francisco de Montalvo, setecientas personas pertenecientes a las familias más eminentes de la Nueva Granada fueron sentenciadas a muerte.[69] Además, el ejército realista, constantemente necesitado de fondos, echaba mano de los bienes y el dinero de los ya empobrecidos habitantes de la región. Esto, acompañado de la abierta desconfianza y la pésima opinión que los soldados españoles tenían de los americanos, exacerbó aún más los sentimientos antiespañoles en la Nueva Granada.

67. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 199-200.

68. "Proclama de José Francisco Bermúdez", Cartagena, 8 de agosto de 1815, AGN, Restrepo, rollo 5, fol. 179. Un análisis de este discurso se presenta en el capítulo 2 de la presente obra.

69. Earle, *Spain and the Independence*, 81.

Cuando el ejército patriota regresó, en 1819, pudo contar con los sentimientos antiespañoles de la población local. Después de la batalla de Boyacá, librada el 7 de agosto de 1819, los patriotas comenzaron una exitosa campaña que terminó en la conquista de Cartagena en 1821. Algunas pocas fuerzas realistas aún continuaban peleando, pero en 1824, con la victoria de Antonio José de Sucre en Ayacucho, las guerras de Independencia terminaron en América del Sur.[70]

Cartagena fue una de las ciudades más gravemente afectadas por las guerras. Muchas fueron las vidas y cuantiosos los recursos económicos que perdió durante el largo asedio de 1815. Los fondos locales prácticamente se habían agotado para cuando Cartagena se convirtió en el asiento del gobierno español en la Nueva Granada. Nueve criollos eminentes, incluyendo a García de Toledo, habían sido ejecutados. Uno que otro pardo, acompañado de algunos patriotas blancos, había escapado de la muerte y el encarcelamiento al huir de Cartagena a bordo de trece barcos corsarios. Otros más lograron sobrevivir al encontrar refugio en Haití.[71] Un grupo de estos patriotas exiliados acompañaría a Bolívar en su reconquista de la Nueva Granada. Gabriel Gutiérrez de Piñeres, que sufrió el exilio en Jamaica durante el tiempo de la conquista de Morillo, se les uniría y daría su vida luchando en Barcelona, Venezuela.[72] Para cuando las guerras de Independencia terminaron, muchos pardos se habían convertido en oficiales, incluso generales del ejército patriota. La pregunta era ahora esta: ¿qué papel jugarían estos hombres en la nueva República?

70. Este resumen está basado en el trabajo de R. Earle *Spain and the Independence.*

71. Lemaitre, *Historia general de Cartagena*, 3: 151-164.

72. Jiménez Molinares, *Los mártires de Cartagena*, 2: 350.

4
Historias de vida de patriotas afrocolombianos

ADEMÁS DE LAS descripciones de multitudes sin rostro, tenemos acceso a la vida de unos pocos patriotas afrocolombianos, cuyas historias han sobrevivido porque en algún momento fueron llevados a la justicia. Ocasionalmente, sus encuentros con la ley se debieron a sus propios intentos de buscar justicia en las cortes republicanas; sin embargo, era más frecuente que fueran el resultado de la ira o el temor que sus actividades políticas provocaban en las élites locales. En ocasiones, los registros judiciales proveen abundante información, lo que permite acceder a una rica descripción de la vida de estos patriotas afrocolombianos; en otras oportunidades solo aportan resúmenes legales que resaltan los aspectos más amenazadores de sus actividades políticas. No obstante, todos estos archivos ayudan a esclarecer las características de los conflictos raciales durante el periodo de la Independencia. El estudio de esos juicios permite investigar una amplia gama de aspiraciones políticas patriotas y las maneras en las que la nueva retórica republicana de la libertad e igualdad inspiró a algunos pardos a presionar para la realización de los ideales de justicia e igualdad. Los archivos también revelan las diferentes estrategias que la élite criolla utilizó en sus intentos de controlar las actividades políticas de negros y mulatos.

Los juicios aquí examinados ocurrieron entre 1811 y 1828, años fundacionales y de gran fervor revolucionario, durante los cuales había muchas expectativas y temores ante los cambios políticos constantes. Durante esos años Colombia no solo cambió una y otra vez de gobierno español a republicano, sino que también fue un espacio fecundo de innovaciones políticas y legales. Los periódicos abundaban, así como también las constituciones. Durante ese periodo, Colombia fue testigo de tres convenciones constitucionales nacionales (de Angostura, Cúcuta y Ocaña), y entre 1811 y 1815 varias regiones del país se constituyeron a sí mismas en pequeñas repúblicas con sus propias leyes y constituciones. Por lo tanto, las acciones de los colombianos deben entenderse como parte de una atmósfera política que patrocinaba creencias entusiastas —fundadas o infundadas— en la posibilidad de cambios revolucionarios.

La justicia

El 13 de febrero de 1811 el zambo Buenaventura Pérez, alias el Cohetero, fue a parar a la cárcel. Se le acusaba de organizar una "juntica" en contra de los blancos. Pérez era un "labrador de pólvora", y esa no era la primera vez, ni sería la última, que enfrentaba las consecuencias de haber provocado la ira de la élite de Honda. Ya había sufrido la humillación de ser azotado por el oficial municipal, y después sería acusado de insultar a "personas honorables" "en su habitual tono pretencioso".[1] De hecho, los archivos presentan el retrato de un hombre a quien no se amedrentaba con facilidad mediante amenazas o encarcelamientos. La cárcel no parecía intimidarlo, y a las autoridades que lo interrogaban hacía frente con gritos y acusaciones de injusticia, y les recriminaba por abusar de su autoridad para purgar antagonismos personales en contra suya. En palabras de estas autoridades, Pérez se pronunciaba "con voces altivas y de un hombre altanero".[2]

La conspiración de Pérez surgió durante un momento político crítico, cuando muchas ciudades colombianas estaban gobernadas por juntas revolucionarias que habían depuesto a las autoridades españolas para dejar el gobierno en manos de la élite criolla. En julio de 1810 una junta había derrocado al virrey en Santa Fe, y en junio del mismo año otra junta había destituido al gobernador de Cartagena con el apoyo de los artesanos pardos. Sin embargo, a diferencia de los cabildos de Santa Fe y Cartagena, el de Honda tenía la reputación de estar a favor de los españoles —más tarde, Pérez lo describiría como un "Cabildo de Chapetones"—. El Cabildo de Honda había expulsado a dos eminentes patriotas criollos y se mantenía en conflicto con el cercano pueblo patriota de Ambalema.[3]

Buenaventura Pérez fue encarcelado después de que el artesano Vicente Castro, un herrero de veintisiete años, lo acusara de conspirar en apoyo de los revolucionarios de Ambalema. Según Castro, el 23 de enero Pérez había pasado por su tienda y le había dicho que no reparara ninguna de las armas de la gente de Honda, porque no era conveniente. Inmediatamente, Pérez invitó a Castro a que lo acompañara a una "*juntica* que tenía hecha contra los blancos", diciendo que "si no así, estos [los blancos] se cagaban". Le pidió a Castro que fuera a su casa, en donde le daría más detalles.[4] Otro artesano confirmó las

1. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 448.
2. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 448.
3. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, I: 164.
4. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fols. 445-446.

acusaciones de Castro al atestiguar que Pérez lo había invitado a una reunión fuera de la ciudad, en donde aprenderían más acerca de sus planes.[5]

El papel que desempeñó Pérez en el conflicto entre españoles y criollos no es claro. Pudo haber sido un intermediario entre los patriotas criollos y los artesanos. Como se ha visto, en Mompox y Cartagena la élite buscó la cooperación de artesanos influyentes para asegurar el apoyo de las clases bajas urbanas. De acuerdo con el testimonio de los artesanos, Pérez incluso mencionó que contaba con el apoyo de amigos importantes. Además, había expresado abiertamente su rechazo a la expulsión de "nobles e ilustres americanos".[6] Pérez, junto con otros patriotas más, pudo haber pensado que una alianza entre los artesanos locales y los patriotas criollos de Ambalema podría derrocar a la Junta de Honda, que favorecía a los españoles, y dejar el gobierno local en manos de patriotas americanos. Aunque no es claro en quién recaía la iniciativa para realizar tal alianza, las declaraciones de Pérez de que "ellos" (pardos, artesanos) debían hacer algo al respecto para evitar que los blancos lo arruinaran todo ponen el futuro de la revolución directamente en manos de los artesanos.[7]

El juicio a Pérez deja en evidencia una larga historia de confrontaciones entre él y la élite en torno a la administración de la justicia en Honda. Durante el juicio, Pérez mencionó con amargura cómo la élite local se había opuesto a su intento de apelar a la justicia del virrey. La tradición de solicitar el arbitraje del Gobierno central se remontaba a tiempos coloniales, cuando el rey era visto como una fuente de justicia investida de la autoridad necesaria para enfrentar las arbitrariedades de las "malvadas" autoridades locales. Por mucho tiempo esta idea había sido parte intrínseca de la legitimidad colonial, y la gente humilde, incluyendo a los esclavos, apelaba regularmente a la justicia del Gobierno central, muchas veces con éxito.[8] Por lo tanto, cuando un miembro de la élite local se negó a pagarle por su trabajo, Pérez buscó justicia ante el Gobierno central. Pero fue en vano: en su intento de apelar a la justicia del virrey solo ganó la humillación pública de ser azotado por un oficial del pueblo. Además, el alcalde irrumpió en su casa y se apoderó de su petición al virrey.[9]

5. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fols. 455-456.

6. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 459.

7. "Inmediatamente lo convidó para que se uniese con una juntica que tenía hecha contra los blancos, con la expresión que si no lo hacían así estos se cagaban" (AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 446).

8. Existe mucha literatura acerca de este aspecto del apoyo popular a la legitimidad del Estado colonial español. Sobre Colombia, véase Phelan, *People and the King*. La obra de Nash y Sweet *Struggle and Survival* es una investigación socio-histórica de las maneras en que las clases bajas se relacionaron con el Estado colonial.

9. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 447.

Este suceso al parecer dejó una profunda marca en Pérez. Cuando empezó la lucha por la Independencia, su mayor reclamo contra las autoridades locales fue por injusticia. Aparentemente, había vociferado en contra del Cabildo —que estaba a cargo de la administración local de la justicia—; es más, había llegado al extremo de gritarle que "se cagaba en el ilustre Cabildo". En Honda no había lugar para la justicia, decía. Aunque durante su interrogatorio negó haber pronunciado tan violentas palabras, declaró "que a nadie le ha dicho de que no hay justicia en esta villa, pero que él sí lo dice, pues es verdad que no la hay, pues el que quiere le pega y se queda con su trabajo".[10]

Para satisfacción de Pérez, un mes después de su arresto, un nuevo gobierno patriótico reemplazó la Junta que favorecía a los españoles. Las nuevas autoridades patriotas simpatizaban con su causa y lo liberaron. Esto confirmó su creencia de que los patriotas traerían a su pueblo la tan aclamada justicia, por lo que no malgastó ni un instante para solicitar la justicia del nuevo gobierno. Para Pérez no era suficiente haber sido liberado: quería ser compensado por las pérdidas económicas que había sufrido mientras estaba prisionero. Le escribió una carta vitriólica al vicepresidente de la Junta para solicitarle que conminara a los integrantes del antiguo Cabildo a compensarlo económicamente por haberlo mantenido en prisión injustamente. Totalmente inmerso en la retórica patriota de libertad versus despotismo, Buenaventura protestó contra la anterior Junta de esta manera:

> Buenaventura Pérez, Patrimonial y Vecino de esta villa, maestro polvorista o cohetero; [...] parezco y digo, Que en el anterior gobierno compuesto de opresores de la libertad de este pueblo, se me denunció por un satélite de los déspotas del cabildo de chapetones que había en él; y fui conducido a prisión a pedimento del empecinado Don Nicolás Pérez, del Egoísta Don Tomás Gartero, del Orgulloso Don Ignacio Camacho, apoyos de la ambición y el despotismo del bárbaro intrigante presidente de la extinguida Junta.[11]

Después de realizar un avalúo de las daños económicos que había sufrido cuanto estaba en prisión, le recordó al nuevo magistrado republicano que "él [el magistrado] ha sido dirigido a esta villa por el supremo gobierno de Santa Fé... para administrar justicia a todos los patriotas oprimidos por los déspotas mandarines nuestros perseguidores".[12]

10. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 447.
11. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 460.
12. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 460.

La carta de Pérez ilustra su esmeró en sacar la mayor ventaja de la nueva situación política. Empezó por validar su lugar dentro del nuevo cuerpo político, su estatus de vecino dueño de una profesión y propiedades —los nuevos requisitos para poder disfrutar una ciudadanía activa—. Pérez también utilizó la retórica revolucionaria para impugnar la autoridad social de sus enemigos, acusándolos de orgullosos, bárbaros, déspotas y avaros —todas, alegadas características del despreciado enemigo español—. Por último, desarrolló la idea de que ser un patriota pobre, pero honrado, era más importante que ser un vecino eminente, pero con inclinaciones realistas.

Como era de esperarse, los integrantes del viejo cabildo usaron una táctica muy diferente para defenderse. Ellos no apelaron al patriotismo o a la justicia, como lo hizo Pérez, sino al orden social, refiriéndose al nuevo sistema político solo para confirmar su obediencia al mismo. Le recordaron a la Junta que habían jurado la Constitución, y que en su condición de hombres honorables y de ciudadanos productivos que contribuían con su patrimonio al Estado, gozaban de la protección del supremo Gobierno de Bogotá. Decididos a resaltar la baja condición de Pérez y su comportamiento indecoroso, argumentaron que él no habría podido haber escrito la demanda legal por sí solo, que alguien importante le había ayudado (sin embargo, el inventario de las propiedades de Buenaventura Pérez incluía no solo un libro, sino, aún más importante, un tintero).[13] Los integrantes del viejo cabildo retrataron la conducta de Pérez como "insultante", "atrevida" y potencialmente peligrosa, y sus esfuerzos por utilizar la ley en contra de ellos como un mero signo de su "acostumbrado genio altivo". Tras tildar su demanda de simple calumnia, declararon que, si no era "detenido a tiempo", Pérez, "inflamado por otros sus parciales continuará insultando los sujetos de honor".[14] Los antiguos integrantes de la Junta, entonces, intentaban transformar la larga lucha de Pérez por obtener justicia en un simple y peligroso ejemplo de alguien que no conocía su lugar. Las cartas de los antiguos integrantes de la Junta revelan una profunda indignación ante el hecho de que Pérez no solo había escapado a su castigo, sino que también había logrado ponerlos a la defensiva frente a las nuevas autoridades, que estaban tomando en serio sus acusaciones.[15]

En un inicio pareció que Pérez había ganado. La nueva Junta declaró al presidente de la antigua culpable de someter a Pérez a un juicio ilegal, y lo hizo

13. Véase AGN, anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 460.

14. AGN, anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 462.

15. AGN, anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 470.

responsable de cubrir sus costos legales.[16] Sin embargo, el antiguo presidente del Cabildo apeló a las autoridades judiciales de Bogotá, que anularon la decisión del juez de Honda y exoneraron al anterior presidente de la Junta de cualquier responsabilidad económica.[17] Así Pérez no hubiera obtenido respuesta a todas sus exigencias, las nuevas autoridades claramente lo estaban tratando de forma diferente de como lo habían tratado las viejas. Su juicio reveló que el patriotismo ahora podía ser más importante que el estatus social a la hora de determinar la posición de una persona. Con seguridad Pérez sintió enorme satisfacción cuando el viejo Consejo fue destituido y hallado culpable, mientras que a él se lo ponía en libertad y se lo declaraba inocente. En este punto, los hechos parecían demostrar que la justicia ahora era administrada más equitativamente.

Pérez no era el único que creía que el nuevo sistema iba a limitar los abusos de la élite. Unos años después, en 1819, Juan José Mexía les gritó a sus vecinos, en Camarones: "Viva la patria ya muchachos descansaran sus espaldas de los planazos de Juan Gutiérrez".[18] Al igual que 1810, 1819 fue un año turbulento en el que el poder cambiaba de manos con rapidez. Los realistas habían controlado el territorio de la Nueva Granada desde 1816, pero ahora la marea estaba cambiando a favor del ejército patriota. Según sus vecinos, Mexía se había unido a las tropas patriotas cuando el general Gregor MacGregor capturó brevemente la ciudad de Río Hacha, unos meses antes. En ese momento, Mexía se convirtió en defensor del nuevo sistema, al tiempo que proclamaba sus creencias a todo el que estuviera dispuesto a escucharlo. Un testigo declaró que Mexía le había dicho que "ya tendremos alivio ya no seremos oprimidos como lo estábamos con el gobierno anterior". Otro más dijo que Mexía le había dicho muchas veces "compadre como que ya va siendo tiempo de que yo me desquite de todo lo que me han hecho y quitado con despotiquez a nombre del Rey".[19]

Los documentos no especifican cuáles eran las quejas de Juan José Mexía, un campesino de 44 años; no obstante, se puede inferir que estaba resentido por el mandato, el poder y los "planazos" de Juan Gutiérrez, quien probablemente era el jefe local. Sin embargo, sus palabras son bastante dicientes en otro sentido: revelan la familiaridad que campesinos como Mexía tenían con el lenguaje y la terminología patriota. Las palabras de Mexía seguían de cerca

16. AGN, anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 467.

17. AGN, Anexo, Guerra y Marina, 106, fol. 477.

18. "Testimonio de la causa criminal contra Juan José Mexias", AGI, Cuba, 890 B, fol. 4. Camarones es un pequeño pueblo cercano a la ciudad de Riohacha, en la costa caribe.

19. AGI, Cuba, 890 B, fol. 13.

las dicotomías patriotas que distinguían un pasado colonial despótico de un futuro republicano libre de injusticia y opresión. Además de repetir los lemas patriotas, Mexía también usaba un lenguaje muy coloquial y, aún más importante, adaptaba la ideología patriota a sus preocupaciones locales, en particular a su rabia hacia el jefe regional.

Siete años más tarde, en 1826 —dos años después del fin de las guerras independentistas de Suramérica—, un artesano de la ciudad de Honda apeló a las autoridades centrales para denunciar la persistencia de prácticas despóticas españolas en su ciudad. Así las guerras hubieran terminado, la naturaleza de las relaciones sociales y políticas en la nueva república era incierta, tal y como lo había sido durante la Primera República. Frustrado ante esta situación, Cornelio Ortiz, quien se describía a sí mismo como un zapatero pobre, pero honrado, decidió quejarse "constitucionalmente contra dicho señor Ponce por haberme dado de palos en la Plaza de San Francisco en medio de los juegos públicos".[20] Los hechos eran simples: cuando Cornelio Ortiz pasó frente a la entrada de la casa desde donde el señor Ponce, un juez local, y su esposa observaban las festividades, el perro del señor Ponce intentó morderlo. Ortiz se defendió con un palo. A la señora de Ponce esto le pareció una impertinencia atroz y se quejó ante su marido, quien fue detrás de Ortiz y lo golpeó con su bastón hasta que este se quebró. Como resultado, Ortiz tuvo que pasar varios días recuperándose en cama.

Ortiz pudo haber aceptado esta paliza con resignación y aprender la lección de que hay que tener cuidado de ofender a hombres poderosos, pero no lo hizo, sino que buscó justicia ante el nuevo Gobierno. En medio del cambiante escenario político y social de principios del periodo republicano, la apelación de Ortiz a las autoridades centrales ponía a prueba el asunto de si las autoridades locales podían maltratar a los artesanos con impunidad. Al defender su caso, Ortiz usó hábilmente la temprana retórica nacionalista republicana que proclamaba la llegada de una nueva era de igualdad y justicia. Elogió la justicia del Gobierno central y refirió que se había mantenido en silencio por unos días, inseguro de si las autoridades locales seguían teniendo derecho a utilizar la violencia contra los ciudadanos bajo el nuevo sistema. Pero habiendo escuchado que abusos similares ya habían sido castigados, decidió ejercer sus derechos constitucionales y protestar por el maltrato que había recibido.[21] A continuación, la petición de Ortiz procedió a caracterizar el mandato español como tiránico y despótico, al decir que el despotismo de Ponce era "propio

20. Esta discusión está basada en "Cornelio Ortiz contra el Juez Letrado de Hacienda de la Provincia de Mariquita", AGN, República, Asuntos Criminales, 38, fols. 755-763.

21. AGN, República, Asuntos Criminales, 38, fol. 755.

de su carácter peninsular".[22] A él se debía que la justicia aún no hubiera llegado a Honda, donde Ponce controlaba el Cabildo y la gente temía contradecirlo. El mismo Ortiz había sido forzado a firmar una declaración falsa. Ortiz solo podría obtener justicia si el Gobierno central se hacía cargo de su caso. Muy oportunamente, Ortiz terminó su carta protestando contra los actos de "violencia y opresión" de los que había sido víctima. Pedía a las autoridades centrales que remediaran "unos males que amenazan con la muerte, no solo el derecho de los ciudadanos más honrados, sino la salud pública de Colombia".[23]

Ortiz, al igual que Pérez y Mexía, anhelaba que la nueva República pusiera fin a los abusos de poder de la élite local y que el nuevo estatus de ciudadano lo liberara del azote de los patrones locales. En un principio, las nuevas autoridades republicanas parecían llenar esas expectativas. Así el archivo no diga cómo terminó el caso de Ortiz, el fiscal se identificó con Ortiz, y, citando la nueva ley que regulaba los reclamos contra oficiales públicos, exigió la suspensión de Ponce y solicitó su presencia en la capital.

¿Esclavo o ciudadano?

Si para algunos pardos las guerras de Independencia representaban la posibilidad de cumplir un viejo anhelo de justicia, para muchos esclavos las mismas abrían nuevas avenidas hacia la libertad. Algunos esclavos obtuvieron su libertad uniéndose a los ejércitos realistas y patriotas, que ofrecían la manumisión a los esclavos que se les unieran; otros aprovecharon el caos político contemporáneo para escaparse.[24] El caso del esclavo Tomás Aguirre, mejor conocido como Tomasico, ilustra cómo las guerras de Independencia alteraron las relaciones de poder entre los esclavos y sus amos, y cómo los esclavos adaptaron sus estrategias políticas a los nuevos tiempos revolucionarios.[25]

Desde el inicio del conflicto independentista, el comportamiento político de Tomasico estaba determinado por su deseo de libertad. Durante la confusión causada por las guerras, se rebeló junto con otros esclavos de su hacienda y huyó a las montañas cercanas. Luego se alió con las tropas realistas, y en 1816 participó en la toma de la ciudad de Honda, en la que capturó a dos capitanes patriotas para entregarlos al ejército realista. Como premio, los españoles le

22. AGN, República, Asuntos Criminales, 38, 761.
23. AGN, República, Asuntos Criminales, 38, 762.
24. Blackburn, *Overthrow of Colonial Slavery*, 333-375.
25. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fols. 223-252.

otorgaron la libertad.[26] Al igual que muchos otros esclavos de la Nueva Granada forzados a elegir entre las tropas del rey y las fuerzas criollas, Tomasico se unió al rey.[27] Esta estrategia era comprensible, si se considera que tradicionalmente el rey había sido visto como una fuente de justicia que tenía el poder para defender a los esclavos de sus amos.[28] Además, durante los primeros años de las guerras tenía mucho más sentido que los esclavos confiaran más en la capacidad del rey para liberarlos, que en la del ejército insurgente. Durante el resto de las guerras Tomasico y los esclavos con los que huyó mantuvieron el control de su hacienda y permanecieron aislados de los cambios políticos; nunca apoyaron al ejército patriota, aunque la victoria patriota implicaba cambios políticos que Tomasico no podía ignorar.

Una vez terminadas las guerras, un nuevo amo compró muy barata la destruida hacienda, con sus esclavos insubordinados, quienes, según la opinión de la élite local, "además de ser muy malos, en sus expresiones no manifiestan otra cosa que enemistad y odio a los blancos, a quienes habrían, particularmente Tomasico, querido acabar".[29] Testigos reportaron haberlos visto cantando "negros encima, blancos debajo", y que nunca habían servido a nadie voluntariamente. El líder proclamado de estos esclavos era Tomasico. Tanto él como el nuevo amo de la hacienda eran plenamente conscientes de la crucial importancia que tendrían los primeros pasos que tomaran hacia el otro y hacia los demás esclavos; esos movimientos iniciales determinarían quién dominaría la hacienda. La inestabilidad propia de los muchos años de guerra le daba a Tomasico considerables armas en la negociación con el nuevo amo, quien intentó ganarse el favor de los esclavos con la táctica filantrópica de reunirlos a todos para hacer una lotería que otorgaría a dos ganadores su libertad. Tomasico se rehusó a atender esta ceremonia, probablemente porque su presencia podría interpretarse como su reconocimiento de la nueva autoridad del amo y como su renuncia a la libertad que se había ganado mientras peleaba para los españoles. En cambio, decidió negociar su propia libertad por separado. En contraste con el lenguaje conciliador, liberal y nacionalista que después emplearía con el Gobierno, la primera táctica de Tomasico fue exigir, machete en mano, que su amo reconociera su libertad. Con mucha astucia, su amo ni aceptó ni rehusó su reclamo. En cambio, escribió un certificado de libertad que un capataz le entregaría a Tomasico si se comportaba fiel y pacíficamente por

26. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fol. 233.

27. Zuluaga, "Clientelismo y guerrilla", 111-136.

28. McFarlane, "Cimarrones and Palenques", 146-148.

29. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fol. 232.

un año —una táctica inteligente, ya que este comportamiento de fidelidad del líder de los esclavos restablecería el orden y la disciplina en la hacienda—. Sin embargo, Tomasico no solo no aceptó la oferta, sino que continuó estimulando actos de desobediencia entre los esclavos y le robó al capataz su certificado de libertad.[30] Este acto lo llevó a la cárcel cuando el gobernador de Mariquita, durante uno de sus viajes a Honda, lo encerró en la guarnición militar.

La esposa de Tomasico, una mujer libre, llevó su caso a la Corte.[31] El establecimiento de un nuevo sistema republicano había afectado radicalmente la manera en la que Tomasico y su esposa entendían la libertad. Mientras luchaba a favor del rey, Tomasico solo podía ser libre si recibía un reconocimiento especial por sus servicios o si se escapaba de la hacienda. Esas eran las únicas formas de obtener la libertad en una sociedad esclavista. Sin embargo, la nueva era republicana cambió radicalmente esta concepción. Ahora, el discurso político dominante del abolicionismo consideraba la esclavitud como un mal pasajero, pero necesario, e incompatible con una nación civilizada y moderna como Colombia —un mal que pronto terminaría—.[32] Dado que no podía oponerse abiertamente a esta nueva retórica filantrópica, el amo de Tomasico utilizó una estrategia diferente. Les solicitó a ciudadanos respetables dar testimonio sobre el reconocido carácter rebelde de Tomasico y su odio por los blancos. Uno tras otro, los integrantes de la élite cumplieron con su solicitud.[33]

No obstante, en su petición al Congreso, Tomasico (o su abogado) supo aprovechar el nuevo lenguaje político. Tomasico, en defensa de sus derechos ciudadanos, exigió que el Gobierno central se ciñera a sus principios de libertad e igualdad. Denunció su captura como esclavo prófugo como una violación de sus derechos de ciudadano y hombre libre.[34] El derecho de los amos a tomar la ley en sus propias manos había desaparecido completamente de su retórica, al igual que las diferencias entre libertos y hombres blancos. Esta retórica probó ser exitosa con la comisión que investigó su caso, la cual dictaminó que los actos arbitrarios de su amo habían violado sus derechos de ciudadano.[35] Los archivos concluyen con la decisión del Congreso de regresar el caso a la Corte Suprema, pero así no aporten información acerca del resultado final del caso, este conflicto deja muy en claro hasta dónde las guerras habían afectado

30. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fols. 243-244.

31. AGN, República, Asuntos Criminales, 66, fols. 745-746.

32. Jaramillo Uribe, "La controversia jurídica y filosófica".

33. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fols. 231-235.

34. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fols. 223-224.

35. ALCC, Cámara, Informe de Comisiones, 48, fols. 250-251.

las relaciones de poder. El poder de coerción de la élite había disminuido críticamente y una nueva ideología liberal había sacudido su legitimidad tradicional. Ahora, las relaciones de poder debían volver a negociarse y nadie podía saber con certeza cómo sucedería esto ni cuál sería el resultado.

Un alcalde pardo y sedicioso

El 22 de mayo de 1822, Esteban Sampayo, residente de Majagual, un pequeño pueblo de la provincia de Cartagena, les escribió a las autoridades provinciales para advertirles sobre el nuevo alcalde de segunda nominación, Valentín Arcia, que secretamente alimentaba "una aversión criminal contra los blancos".[36] Según Sampayo, Arcia había llegado al extremo de decir que "Jamás se concluiría la guerra porque había de despertarse luego una más sangrienta contra los blancos como sucedió en Guarico [Haití], y que él anhelaba este momento para tomar parte contra aquellos".[37] Arcia, continuó Sampayo, se había entregado a la tarea de destruir la unión, la paz y tranquilidad en las que el pueblo siempre había vivido. Si no era detenido, "el gobierno será el primero atacado, sus leyes holladas y los hogares vestirán un amargo luto".[38]

Valentín Arcia, el objeto de estas serias acusaciones, era un exitoso carpintero pardo de 31 años que se desplazaba como pequeño comerciante entre su pueblo, Majagual, y Popayán. Era un hombre casado, tenía hijos y hacía poco había sido elegido como nuevo alcalde de segunda nominación de Majagual. Como tal, gozaba de poder político sobre los vecinos blancos de la localidad y esperaba ser tratado socialmente como su igual. Arcia también se interesaba en la política nacional y se entretenía escribiendo sobre asuntos políticos.

Aun así, las cosas no transcurrían tan plácidamente como él lo hubiera deseado: si como representante del Estado se veía obligado a reclutar hombres para el Ejército y a enfrentar la deserción de las clases bajas, como alcalde pardo y carpintero se veía expuesto a la hostilidad de la élite local. Así, entre 1822 y 1824 la élite blanca de Majagual y la del cercano pueblo de Algarrobo simultáneamente acusaron a Arcia de provocar una guerra racial y de abusar de su poder como alcalde en su intento de hacer cumplir el reclutamiento militar. Sus problemas ilustran la cultura política que rodeaba a los artesanos pardos y

36. La exposición del caso de Arcia está basada en la "Causa criminal contra Valentín Arcia, alcalde ordinario de segunda nominación de Majagual por hablar mal contra los blancos y contra el Gobierno", AGN, República, Asuntos Criminales, 96, fols. 244-322.

37. Guárico era el nombre español de Cap-Français, donde comenzó la Revolución haitiana.

38. AGN, República, Asuntos Criminales, 61, fols. 1143-1209.

revela los variados significados que términos como *republicanismo* e *independencia* podían adquirir, dependiendo de los intereses raciales y de clase que entraban en conflicto. Sus dificultadas son también un ejemplo de cómo era utilizada la amenaza de una guerra racial en los conflictos locales.

En mayo de 1822, Valentín Arcia fue a la casa de otro integrante del Cabildo para discutir algunos asuntos administrativos. Tal vez orgulloso de su último escrito (un diálogo entre un alcalde pardo y un labrador), se decidió a leerlo en voz alta en medio de la reunión. Según Arcia, el diálogo se basaba en una conversación real entre él y un campesino de la localidad. Por lo tanto, este diálogo ofrece una rara oportunidad para comprender las preocupaciones de los pequeños propietarios y campesinos hacia finales de las guerras de Independencia. Así haya sido escrito por alguien que por momentos ejerció como oficial del Gobierno, el diálogo se convierte en una dura denuncia de la situación después de las guerras, ya que describe cómo el declive del comercio había incrementado las dificultades del pueblo. El campesino, además, protestaba por las exigencias del Gobierno y de la conscripción militar. El alcalde se quejaba de las dificultades que enfrentaba por ser un alcalde artesano y humilde; su pobreza movía a la gente a acusarlo de cobrar con inusual exactitud los dividendos propios de su posición. A final del diálogo, ambos lamentaban el grado de injusticia a la que la gente de color aún era sometida. Mientras que el hombre que había denunciado a Arcia lo acusaba de haber amenazado con una guerra "más sangrienta contra los blancos", las declaraciones de los testigos, incluyendo la del mismo Arcia, indicaban que sus palabras habían sido un poco menos amenazantes. Solo había dicho "Si en todos los lugares de Colombia se trataba a los de su calidad con el mismo desprecio, no quisiere Dios que se suscitase otra guerra de aquellos contra los blancos".[39] No obstante esta aseveración, el diálogo sirvió de apoyo a la acusación de Sampayo. Arcia fue arrestado y sometido a un juicio que duraría tres años.

La denuncia de Arcia contra la discriminación racial —"desprecio hacia los pardos"— fue asociada de inmediato con la guerra racial. Probablemente esta reacción de pánico era representativa de un ambiente de posguerra en el que las élites sentían una nueva sensación de vulnerabilidad y algunos pardos una nueva sensación de empoderamiento que los autorizaba a expresar sus problemas abiertamente. En su carta a las autoridades judiciales, Arcia argumentaba que sus enemigos lo habían sentenciado por una simple y llana conversación informal. Lejos de promover la guerra racial, apenas si había denunciado un caso de discriminación racial y puesto sobre aviso a la élite local del peligro de

39. AGN, República, Asuntos Criminales, 61, fols. 1143-1209.

continuar con esas prácticas antirrepublicanas. Reclamaba que la élite lo había sentenciado por su inocente conversación, solo "porque como soy de la clase de pardo, les incomodó verme de juez y que ellos estuviesen bajo mi mandato".

Ciertamente, los archivos revelan un largo conflicto entre Arcia y los integrantes de la élite local sobre su papel como oficial del Estado. Según Arcia, simplemente no lo querían porque había atacado las prácticas corruptas en su pueblo. El alcalde Acevedo no lo quería porque había puesto final a su práctica de recibir sobornos. El tesorero del pueblo tampoco lo quería porque se había negado a falsificar un certificado para liberar a un desertor. Esteban Sampayo, su acusador, se le oponía porque a su familia le disgustaba tener que prestar su tierra para el uso del Gobierno. El vicario de un pueblo cercano defendió la versión de Arcia. De acuerdo con él, Arcia se había ganado muchos enemigos desde que trató de hacer cumplir las leyes de la República. Su celo contrastaba con las prácticas de la élite tradicional, a la que no le gustaba el nuevo sistema y a menudo se rehusaba a publicar las órdenes del Gobierno central. Estas acusaciones de corrupción no son para nada extrañas, y encajan con lo que se sabe acerca de los grupos de poder y la corrupción en tiempos coloniales. Es muy probable que la élite estuviera esperando una ocasión para deshacerse de Arcia, que en ese medio era un extraño, un pardo que se había tomado muy en serio su autoridad política.

Como era de esperarse, las versiones de la élite sobre su conflicto con Arcia eran muy diferentes. Esta presentó las acciones de Arcia como pruebas de su antagonismo hacia los blancos. Si Arcia encarcelaba a un hombre blanco, no era porque este hubiera violado la ley, sino porque aquel lo odiaba solo por ser blanco y deseaba humillarlo enviándolo a prisión, escoltado por soldados armados. De la misma manera, cuando Arcia reprendió en público a dos hombres pertenecientes a la élite blanca por ignorar su mandato de que todo el pueblo se reuniera después de misa, la élite describió el hecho como una excesiva humillación que solo podía provenir del odio racial de Arcia.

En este conflicto había muchas más cosas en juego, aparte de los esfuerzos del partido elitista por utilizar la acusación de odio racial como pretexto para librarse de un alcalde demasiado entusiasta. El lenguaje de la guerra racial no era solo un pretexto, sino, más bien, una señal de cuánto parecían haber cambiado las relaciones sociales. Probablemente no sea una coincidencia que los ejemplos empleados para probar la culpabilidad de Arcia se centraran en su uso de los símbolos de autoridad política. El poder que permitía utilizar símbolos tan tradicionales como convocar al pueblo en la plaza, utilizar las fuerzas militares del Estado y ejercer el derecho a reprender y humillar a personas en público ahora estaba en manos de un carpintero pardo que podía utilizarlo contra la élite blanca. Entonces, también estaban en juego el significado y las

implicaciones del cambio revolucionario en las relaciones sociales y raciales en Majagual.

Para Arcia, sin embargo, las relaciones sociales en Majagual aún no habían cambiado lo suficiente. En el momento de leer su diálogo y criticar el maltrato que recibía la gente de "su clase" en Majagual, los vecinos blancos le preguntaron qué podían querer más que tener un alcalde pardo. No obstante, el descontento de Arcia no se basaba en que le pusieran límites a su ambición política (él era un alcalde, una de las posiciones más altas de su localidad); más bien, sus reclamos revelan que aspiraba nada menos que a ser reconocido socialmente como un igual por los criollos blancos; esperaba recibir el trato social honorable que hasta ese momento había sido exclusivo de la élite blanca. Las personas de ascendencia africana habían sido excluidas de las ideas coloniales del honor basadas en la nobleza, la legitimidad y la blancura —características que se suponía determinaban el carácter y la conducta de una persona—. Los pardos estaban manchados por la esclavitud y por la ilegitimidad que la sociedad colonial asociaba con las gentes de ascendencia racial mixta. Por tal razón, los pardos como Arcia acogieron con entusiasmo las ideas republicanas del honor que privilegiaban el mérito y la virtud sobre el origen y la raza.[40] El conflicto entre Arcia y la élite blanca, por lo tanto, ponía a prueba el asunto de si los pardos podían o no tener derecho a un estatus y un trato honorable. Arcia se sentía ofendido cuando un blanco de buena familia resaltaba sus orígenes humildes al negarle el trato cortés apropiado para tratar a un caballero. Arcia también mencionó con amargura un suceso en el que una mujer blanca se negó a ofrecerle un asiento en una reunión social de la que era anfitriona. De igual manera, Arcia estaba profundamente molesto por los intentos de la élite de minar su derecho a ejercer el poder como lo haría cualquier oficial blanco.

A pesar de su desencanto, Arcia seguía siendo un fiel partidario del nuevo sistema republicano. Ni siquiera sus peores enemigos dudaban de su republicanismo. El juez, los integrantes de la élite local y Arcia estaban de acuerdo en una cosa: bajo el nuevo sistema, personas como Arcia habían ganado beneficios tangibles, imposibles de lograr bajo el régimen español. No obstante, la élite le temía al supuesto radicalismo del republicanismo de Arcia. Su apoyo al nuevo gobierno, al igual que su radicalismo, pueden observarse en la arenga con que exhortaba a los pobladores de Majagual a ser buenos patriotas y enlistarse en el Ejército:

40. Un estudio interesante de las cambiantes ideas sobre el honor en tiempos coloniales hasta la temprana era republicana es el de Chambers, *From Subject to Citizens*, 161-187. Sobre el lugar que ocupaban los pardos en la sociedad colonial tardía, véase Garrido, "Free Men of All Colors".

> Despertad majagualeños a las puertas del sentido os toco y vuelvo
> a decir
> Despertad majagualeños con vos [sic] grande y enronquecida repito
> Despertad majagualeños; no estén aletargados
> Mirad que quien tiene enemigos no duerme...
> En toda Colombia el despotismo no tiene lugar,
> Los americanos a las bayonetas lo han de desterrar
> El yugo tirano no se vea en Majagual
> Pues de lo contrario habéis de esperar
> La muerte propicia a nuestro umbral[41]

La arenga de Arcia pretendía convencer a los majagualeños que no compartían sus convicciones republicanas —aquellos para quienes la República carecía de significado, pues la guerra, con sus sufrimientos económicos y humanos, era su verdadera preocupación—. Su solución —huir a las montañas y esperar con prudencia la victoria final, fuera española o americana— era lo que Arcia lamentaba en su arenga:

> Vosotros os llenáis de confianza diciendo a bien que yo siempre he estado huyendo al monte por no servir a Colombia [...] unos u otros se dirán: hombre, llevemos las cosas presentes con pasos de plomo pues quizás el gobierno actual no tendrá subsistencia y quién sabe si luego la pasamos mal con los españoles. Soy del sentir señores, que todos estos se equivocan.[42]

No hay duda de que el propósito de esta proclama era reclutar soldados para el ejército republicano, pero el tono violento de la arenga parecía demasiado peligroso para ser utilizado por un alcalde pardo. Se difundió entonces un rumor que acusaba a Arcia de intentar organizar a las clases de color para azuzarlas contra los blancos, lo que revela el temor de las élites a las posibles consecuencias políticas de tener a un pardo investido de autoridad. Sin duda, el hombre que lo denunció mencionó explícitamente el poder que Arcia había adquirido como representante del Estado, y el temor que causaba su influencia en los demás pardos. En manos de Arcia, simples actos de celo y autoridad política se convertían en actos de subversión y desorden.

41. AGN, República, Asuntos Criminales, 61, fols. 1143-1209.

42. AGN, República, Asuntos Criminales, 96, fols. 244-322.

Sin embargo, Arcia finalmente fue liberado. Las autoridades judiciales de Bogotá estimaron que no había cometido sedición y que los tres años que había pasado en prisión esperando ser juzgado eran un castigo más que suficiente por cualquier palabra fuerte que hubiera pronunciado. Claramente, si para un sector de la población el establecimiento de un gobierno republicano era inconsecuente, para otros significaba un cambio real. La élite enfrentaba la posibilidad de ser gobernada por un carpintero pardo con ningún otro medio de subsistencia distinto a sus herramientas.[43] Las clases bajas veían que podían ser gobernadas por uno de los suyos. En el juicio de Arcia estaba en juego qué tan lejos llegarían estos cambios —si los "Arcias" de la Nueva Granada debían darse por satisfechos con un poco de poder político, sin su correspondiente poder económico y reconocimiento social, o si, por el contario, los conflictos escalarían al punto de convertirse en una guerra racial—. En ese momento, cualquiera de las opciones parecía posible.

El juicio de Arcia también ilustra la construcción de un nuevo discurso republicano sobre la revolución social. En sus ataques a Arcia, la élite local y el juez de Cartagena utilizaron innovadoras ideas republicanas y nacionalistas para transformar las quejas raciales del acusado en actos antipatrióticos. La carta de denuncia de Sampayo presentaba a Arcia como un promotor de facciones que buscaba "dividir el maridaje" en el que el pueblo había vivido hasta el momento. Durante su interrogatorio, el juez de Cartagena le recordó a Arcia los beneficios que el nuevo sistema le ofrecía a la gente como él, y lo recriminó por protestar contra las requisiciones del Gobierno. Le dijo a Arcia que en vez de reclamar, debía usar sus escritos para explicar la necesidad de hacer sacrificios por la Independencia, que garantizaba a la gente de su "calidad" (clase) libertad e igualdad. El juez le recordó a Arcia que los españoles habían confirmado en su Constitución su intención de mantener a los pardos en su anterior estado de "abyección" y "nulidad". Ya que Arcia no podía ser realista, el juez concluyó que su falta de apoyo al nuevo gobierno solo podía derivar de su deseo de destruir el orden público promoviendo el conflicto racial. De este modo, la retórica patriótica de armonía e igualdad que había ayudado a asegurar el apoyo de los pardos era ahora utilizada en contra de Arcia. Su denuncia de discriminación racial fue transformada en un acto antipatriótico y desagradecido de división social, es decir, en un acto sedicioso.

43. AGN, República, Asuntos Criminales, 96, fols. 244-322.

Un senador bajo juicio

A sus 44 años de edad, Remigio Márquez, un coronel pardo de Cartagena, podía sentirse orgulloso de su larga y prestigiosa carrera militar y política. Desde los primeros días del movimiento patriota había ocupado posiciones de responsabilidad. Durante la Primera República había servido como elector, prefecto de la Convención y senador. Luego de la reconquista española había sufrido un exilio en Jamaica, pero continúo apoyando la causa patriota, ayudando a otros patriotas en exilio, contribuyendo a financiar expediciones militares y patrocinando la impresión y distribución de literatura patriota.[44] Más tarde, en 1822, el Gobierno republicano lo nombró comandante general de la ciudad de Mompox. Los archivos proveen poca información sobre su vida personal, aunque sabemos que era viudo. La única descripción de su personalidad proviene de un testigo que describió "el tono majestuoso que le es inseparable aún en los banquetes destinados a la diversión".[45] Otra descripción reveladora de su personalidad procede de su propio recuento de sus conflictos políticos y vida en Mompox, en el que escribe haber leído el trabajo de Benjamin Constant en la tranquilidad de su hogar.[46] Se sabe que antes de la Revolución era un farmaceuta en la ciudad de Santa Marta,[47] lo que permite inferir que cuando comenzó la Revolución era un hombre con algunas propiedades, porque menciona tener casas en Cartagena y Santa Marta, y ser capaz de contribuir con fondos a la causa patriota. Su estatus económico probablemente explica la razón por la que obtuvo importantes cargos políticos durante la Primera República. La riqueza y educación de Márquez hacían que la élite criolla se sintiera lo suficientemente cómoda como para incluirlo en sus círculos del poder, ya que era menos posible que amenazara el orden político y social. Debe resaltarse que, cuando Cartagena estuvo dividida entre piñeristas y toledistas, durante la Primera República, Márquez se alió con la élite criolla. Sin embargo, ninguno de estos factores podría salvarlo de las eventuales hostilidades políticas de la élite. En 1823, Márquez fue acusado de sedición, subversión del orden público y promoción del conflicto entre ciudadanos, y fue sometido a un muy comentado juicio ante el Congreso.

Cuando Remigio Márquez llegó como nuevo comandante general, Mompox era la ciudad más importante del bajo Magdalena. Centro de todo el

44. AGN, República, Guerra y Marina, 29, fols. 144-145.
45. AGN, República, Congreso, 25, fol. 552.
46. AGN, República, Congreso, 25, fol. 568.
47. José Manuel Restrepo, *Historia de la Revolución*, I: 152.

comercio entre la costa y las tierras altas, albergaba una rica élite mercante que se enriquecía del comercio legal —y, a menudo, ilegal—. Su estratégica ubicación sobre el río Magdalena también la convertía en punto de encuentro para diez mil bogas —hombres libres de color que trabajaban como remeros en el río—, quienes gozaban de un alto grado de movilidad. Sus viajes les permitían el acceso a noticias provenientes de la costa y la serranía y, a diferencia de otras clases móviles, como marineros y soldados, no estaban sometidos a ningún régimen disciplinario. Eran famosos por su desobediencia y oposición al trabajo reglamentado; su deserción era un problema común que los viajeros debían aceptar.[48] Una y otra vez, el Gobierno había intentado implementar leyes que disciplinaran a los bogas, pero casi siempre fracasaban. En 1823, el ministro de Interior solicitó al Congreso que aprobara leyes severas para controlar a los bogas.[49] No obstante, los bogas mantuvieron sus hábitos "corruptos". El asunto se le presentó de nuevo al Senado en 1827.[50] Mompox también era el hogar de muchos artesanos, en su mayoría pardos, algunos de los cuales habían hecho famosa la ciudad por sus artesanías manufacturadas con metales preciosos. En el escalón más bajo de la sociedad estaban los esclavos que trabajaban en la ciudad y en las haciendas cercanas. Los artesanos y los bogas habían participado activamente en las conspiraciones patriotas de 1810 y 1819, y, cuando los patriotas tomaron el control del Gobierno nacional, utilizaron las leyes de la República para rehusarse a pagar un impuesto colonial tradicional, el real de navegación, argumentando que no había sido instituido por el Congreso.[51]

Un año después de su nombramiento, Remigio Márquez fue acusado simultáneamente por confiscar de modo ilegal mercancías a los comerciantes, por injuria contra gente honorable, por fomento de la división racial y por promover la desobediencia al Gobierno.[52] Según sus oponentes, Márquez había ignorado los derechos legales y constitucionales de los comerciantes locales, cuyas propiedades habían sido confiscadas sin respeto alguno por los procedimientos legales. Además, lo acusaron de robar mercancía.[53] Al igual que en la mayoría de los puertos de Hispanoamérica, el contrabando era una práctica común en Mompox, y poderosos comerciantes se habían enriquecido y partidos

48. Cochrane, *Viajes por Colombia*, 53. En sus viajes por el río Magdalena, Cochrane se quejaba constantemente de los pésimos hábitos laborales y el "desorden" de los bogas (59-70).

49. José Manuel Restrepo, *Memoria que el secretario*, 24.

50. Cortázar y Cuervo, *Congreso de 1825*, 85: 444; José Manuel Restrepo, *Esposición*.

51. AGN, República, Ministerio de Interior, 13, fols. 459-461.

52. AGN, República, Congreso, 25, fols. 551-556.

53. AGN, República, Congreso, 25, fols. 561-566.

políticos se habían forjado a su alrededor.[54] Márquez, quien aparentemente estaba familiarizado con las prácticas tradicionales del contrabando, había utilizado mano dura para controlarlos.

Si Márquez hubiera sido blanco, este no habría sido más que otro conflicto por contrabando entre un partido de comerciantes locales y un oficial del Gobierno. Sin embargo, debido a que ese oficial era pardo, temas de guerra racial y control social ensombrecieron la disputa inicial. Después de una larga y prestigiosa carrera militar, Márquez se enfrentaba a graves acusaciones de sedición. Claramente, algo más que el contrabando estaba en juego. Todos los hombres respetables habían sido víctimas de algún tipo de abuso por parte de Márquez, lamentaban sus oponentes.[55] Parecían particularmente molestos por tener a un pardo gobernándolos, controlando y entorpeciendo sus prácticas tradicionales. Su ataque al contrabando fue presentado como odio racial: una manifestación de su intento sedicioso de promover la división racial, la anarquía y el desorden. Los oponentes de Márquez llegaron al extremo de decir que antes de su llegada, los habitantes de Mompox "disfrutaron de una paz octaviana y de una unión fraternal". Solo con su llegada, "ya tuvo usted la discordia sembrada, [...] y se ha hecho de ver entonces que en Mompox había pardos y blancos".[56] Según reportes militares, el gobierno de Márquez le había otorgado demasiadas libertades a la población: bajo su mando, Mompox se había convertido en lugar "insolente y licencioso".[57] Sus habitantes, continuaban los reportes, se habían acostumbrado a "una débil complacencia" y vivían bajo la idea de que podían servir al Gobierno "dentro de su albedrío".[58]

Márquez rechazó estas acusaciones con vehemencia, argumentado que solo hacían parte de una conspiración en su contra. Se defendió diciendo que solo había obrado en protección de los intereses de la República cuando forzó a los comerciantes a pagar sus impuestos y probar que su mercancía no era robada. Estas falsas acusaciones, declaró, habían sido inventadas por sus enemigos, quienes pretendían enturbiar su nombre y librarse de su irritante presencia. Márquez presentó numerosas cartas de referencia de integrantes del Cabildo de Mompox y otras autoridades regionales que elogiaban su lealtad a la República y su costumbre de acatar la ley.[59] Márquez logró reunir suficiente evidencia de su

54. Un estudio del contrabando en la Nueva Granada colonial lo ofrece Grahn en *Political Economy of Smuggling.*

55. AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, 30, foils. 324-350.

56. AGN, República, Historia, I, fols. 168-169.

57. AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, 30, fols. 324-350.

58. AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, 30, fols., 616-621.

59. AGN, República, Congreso, 25, fol. 704.

inocencia para convencer al Congreso de su versión. Fue declarado inocente y víctima de un grupo de conspiradores que deseaban destruir su reputación debido a sus intentos de atacar el contrabando.[60]

Así las acusaciones contra Márquez fueran meras maquinaciones, como parecían serlo, queda la pregunta de hasta qué punto estas reflejaban verdaderos conflictos raciales. Las acusaciones de la élite no les reconocían ningún grado de autonomía política a las clases bajas, y, por tanto, ofrecían muy pocas descripciones sobre sus aspiraciones políticas. Así, es necesario preguntarse si las amenazas de guerra racial resultaban del apoyo de algunos pardos a las ideas raciales y republicanas radicales. El hecho de tener a un pardo como la más alta autoridad de la ciudad debió tener un impacto en los pardos de Mompox —los bogas y artesanos mencionados anteriormente—. Tener un pardo al mando de su ciudad fácilmente pudo haber influido en la percepción que tenían sobre la naturaleza del nuevo gobierno republicano.

Los opositores de Márquez lo presentaron como la única causa de los desórdenes, pero cuando un comandante más cercano a los intereses de la élite local reemplazó a Márquez, en abril de 1823, el control social no mejoró. Para sorpresa de los oficiales militares, el pueblo de Mompox continuaba ingobernable. Una de las primeras demostraciones de la desobediencia de la clase baja fue negarse a responder al llamado para el alistamiento. En 1822, cuando una nueva rebelión realista amenazaba el puerto de Santa Marta, Márquez había logrado reorganizar la guarnición militar de Mompox, que había recibido en ruinas. Entrenó un ejército de trescientos milicianos y aprovisionó cinco bongos (botes de río) con armas de combate para la guerra.[61] En contraste, las nuevas autoridades no fueron tan exitosas. Para desaliento de los oficiales militares, solo los empleados gubernamentales y comerciantes respondieron a sus llamados de alistamiento; hombres en perfectas condiciones físicas continuaban caminando por las calles sin temor a las autoridades. Según las nuevas autoridades militares, la impunidad que habían gozado las masas bajo el mandato de Márquez las había vuelto "insolentes y criminales".[62] Por ello, reforzar el reclutamiento no era una tarea simple. Métodos blandos, como otorgar privilegios especiales a los momposinos que se alistaran o prometerles que no serían llevados lejos de su región y que su servicio no duraría más de un mes, no fueron exitosos. La coerción también falló. Cuando una patrulla militar intentó imponerse en Barrio de Abajo, fue enfrentada a pedradas y machetazos.

60. Sesión del 20 de abril de 1824, en *Santander y el Congreso de 1824*, I: 103; AGN, República, Congreso, 25, fol. 703.

61. AGN, República, Congreso, 25, fols. 573-574.

62. AGN, República, Congreso, 25, fols. 573-574.

Al Gobierno le fue imposible entrar en un barrio donde "no se obedece juez político, comandante militar, ni nadie". Además, los oficiales militares temían que una mayor represión, junto con una presencia militar más agresiva, motivaría a más gente a huir a las montañas.[63]

Cuando Márquez regresó a Mompox en mayo, de camino al Senado en Bogotá, la oposición a la conscripción militar aparentemente escaló a nuevos niveles. Según informes militares, la llegada de Márquez provocó "desorden y anarquía entre las clases bajas".[64] Todas las noches, integrantes de la "última clase" visitaban a Márquez tocando tamboras a la puerta de su casa. Todas las noches hombres enmascarados recorrían las calles; cada mañana, amenazantes carteles anónimos a favor y en contra de Márquez aparecían pintados en los muros. Afortunadamente, el texto de uno de esos carteles o pasquines sobrevivió para ofrecer un espléndido y raro ejemplo del imaginario político no oficial de aquellos tiempos. Según el oficial que escribió el reporte militar, el tono de este cartel era típico:

> Señor juez político [:]
> ¿No me dirá usted porque [sic] no han seguido los pasquines? Pues yo se lo diré.
> Es porque han sabido los blanquitos de mierda... que la gente quiere al Sr. Márquez y temen que ande el machete carajo.
> Usted no quiere que el Sr. Márquez sea juez político porque se le quita la chupadera de aguardiente. El Sr. Robledo no quiere cortar el mando porque se le quita el robo con la tropa... al fin Vs. se han de joder porque correrá sangre como en Santo Domingo.[65]

¿Cómo se debe interpretar este mensaje y las quejas sobre la ingobernabilidad de los momposinos? Una lectura atenta de la documentación existente sugiere que las descripciones del desorden y la guerra racial simplificaban y ocultaban un complejo conflicto por el mandato político local.

Es de resaltar que el pasquín proclamaba que "la gente quiere" a Márquez. Es posible que el apoyo de las clases bajas a Márquez expresara una fuerte opinión acerca de cómo debían gobernar las nuevas autoridades republicanas. Integrantes de las clases bajas podían sentirse identificados con un gobernador pardo que participaba en sus *tamboras*. El poder político de Márquez podía

63. AGN, República, Congreso, 25, fols. 573-574.

64. AGN, República, Asuntos Criminales, 66, fols. 804-811.

65. AGN, República, Asuntos Criminales, 66, fols. 804-811. La cita proviene de una copia que el oficial local envió a sus superiores en Cartagena.

simbolizar el anhelado fin de la discriminación racial que tanto proclamaba la República. Márquez, sin embargo, insistía en que su popularidad no se debía a su raza, sino al hecho de que el pueblo había disfrutado "las delicias de un gobierno liberal" bajo su mando.[66] Para él, las tamboras no simbolizaban el desorden, sino una expresión alegre de apoyo popular. El pueblo en realidad pudo haber aprobado el estilo administrativo de Márquez: el pasquín elogiaba su manera de confrontar la corrupción de la élite, acusando al nuevo comandante miliar, Robledo, de robarles a las tropas. Sin duda, las clases bajas estaban de acuerdo con la indulgencia de Márquez: oficiales del Gobierno, quejándose de que las masas se habían acostumbrado a una "débil indulgencia gubernamental", declaraban que vivían "bajo la idea de que le podían servir al Gobierno según su propia voluntad". Los momposinos, según parece, interpretaron que la nueva libertad republicana les daba el derecho a vivir bajo un gobierno que no los controlaba, sino que era controlado por el pueblo. No sería desatinado concluir que el gobierno de Márquez realmente fue —o al menos parecía serlo— diferente. Márquez, después de todo, era un revolucionario, un pardo que había sufrido el exilio y había sacrificado sus propiedades por la Revolución. Al igual que Bolívar y otros patriotas, pudo haber adoptado la ideología revolucionaria asociada a su carrera, y esta característica pudo haber afectado su manera de gobernar.

El pasquín también ilustra la importancia de los rumores sobre la guerra de razas (o de colores) en la política local. Fuera de insultar a los blancos y amenazarlos con machete, el pasquín también hace referencia explícita a repetir la violencia de la Revolución haitiana. Más que una simple casualidad, esta referencia revela la importancia de las imágenes de guerra racial en general, y de las imágenes haitianas en particular, en un imaginario popular contemporáneo. Esto en ningún momento quiere decir que Márquez haya promovido la guerra de razas. Por el contrario, Márquez negó incesantemente esas acusaciones, y reprochó a sus opositores de utilizarlas como una mera táctica para librarse de él. De todas formas, el tema de la guerra racial se había convertido en un elemento recurrente en los conflictos entre los pardos y las élites blancas sobre las consecuencias del cambio revolucionario durante las primeras décadas de la república. Entonces, la pelea en torno al gobierno de Márquez era parte de un conflicto más grande sobre las implicaciones del cambio revolucionario en Mompox. Su posición como autoridad principal del pueblo representaba el logro de la promesa revolucionaria de igualdad racial ante la ley. Además, si su gobierno parecía ofrecer mayor justicia a las clases bajas, la promesa de

66. "Remigio Márquez a los señores del Senado conservador", 23 de junio de 1823, AGN, República, Congreso, 25, fol. 567.

terminar el despotismo también parecía cumplirse. Los pardos, por lo tanto, pudieron interpretar los ataques de la élite contra Márquez como un rechazo a la justicia e igualdad republicanas. Enfrentados con el rechazo de las élites a aceptar los cambios republicanos, algunos pardos pudieron incluso encontrar consuelo en un lenguaje que jugaba con la posibilidad de continuar la guerra hasta el punto de abolir no solo el mandato español, sino también el blanco. Por otro lado, la élite encontraba en el lenguaje de guerra racial una manera de expresar su resentimiento por ver la autoridad pública en manos de un pardo. La defensa de Márquez incluso llegó a sugerir que sus opositores habían escrito el pasquín para ensuciar su nombre. Sin importar su autor, el pasquín deja en claro la importancia que jugaba el lenguaje de guerra racial en la expresión de las tensiones sociales entre los pardos y la élite.

Este tipo de acusaciones continuarían atormentando a Márquez. Cuando la noticia de su nombramiento como comandante militar de la ciudad de Santa Marta llegó a Cartagena, en 1831, las autoridades locales utilizaron nuevamente la amenaza de guerra racial para expresar su descontento. Manuel Romay le escribió al vicepresidente Domingo Caycedo que veía muy grandes riesgos en esa disposición: "el Señor Márquez es orgulloso, dominador y ansía dominar a las buenas familias, todo esto unido a algunas aspiraciones que dejan entrever la gente de color, juzgo que Márquez podrá causar muy graves perjuicios y de gran trascendencia".[67] Por ello, sin importar su conducta política personal ni su lealtad, la mera presencia de Márquez como autoridad parda lo convertía en una amenaza.

Constitucionalismo e igualdad racial

En 1828 el almirante José Prudencio Padilla, un marinero pardo que se hizo general durante las guerras de Independencia, era uno de los hombres más influyentes en Cartagena.[68] Como hombre de poder y prestigio, mantenía correspondencia con los hombres más importantes del país, incluyendo a Francisco de Paula Santander y Simón Bolívar. Como uno de los pocos pardos que habían alcanzado preeminencia política y militar, Padilla también contaba con el apoyo político de las clases bajas de Cartagena, en particular de la gente del barrio Getsemaní. Durante las elecciones de 1826, Padilla contribuyó en

67. "Manuel Romay a Domingo Caycedo", Cartagena, 2 de septiembre de 1831, en Caycedo, *Archivo epistolar*, 3: 161.

68. Detalles de la vida de Padilla pueden hallarse en Otero D'Acosta en *Vida del Almirante José Padilla*; Uribe White, *Padilla*.

Cartagena al éxito de la reelección de Santander como vicepresidente.[69] Según las descripciones contemporáneas, Padilla era un hombre alto e imponente al que le gustaba el buen vestir. Al tiempo que generoso y sociable, era un enemigo implacable que no olvidada una ofensa.[70] Un viajero francés lo describió como un demagogo igual a Danton, una poderosa figura homérica.[71]

La carrera de Padilla es un ejemplo de las posibilidades que las guerras revolucionarias abrieron para el ascenso social y político de los pardos —así como también de las tensiones y conflictos que este ascenso generó—. Padilla también ejemplifica el contacto que muchos de los pardos dedicados a actividades marítimas tenían con las revoluciones atlánticas. Nacido en la ciudad portuaria de Riohacha, Padilla se convirtió en grumete de la Real Armada Española en 1792, cuando tenía 14 años de edad. Poco a poco, logró ascender a contramaestre, una posición alta para un pardo. En 1805 participó en la batalla de Trafalgar y fue hecho prisionero por los ingleses. Padilla permaneció en Inglaterra hasta la paz en 1808, cuando regresó a Cartagena. Para ese tiempo, sus viajes sin duda lo habían familiarizado con historias de la Revolución francesa, de la Revolución haitiana y del abolicionismo inglés.

Durante la Primera República de Cartagena, Padilla apoyó a los patriotas y ganó reconocimiento por sus talentos militares como marinero.[72] En 1815, después de la caída de Cartagena, se refugió en el puerto haitiano de Les Cayes, para después regresar con Bolívar —quien había obtenido el apoyo del presidente Alexandre Pétion— a continuar la lucha por la independencia.[73] En 1821 desempeñó un papel importante en el cerco patriota a Cartagena.[74] En 1822 fue elegido senador de Colombia. Padilla alcanzó la cima de su carrera miliar cuando se convirtió en un héroe nacional por su rol definitivo en la victoria republicana de Maracaibo, por la que obtuvo la prestigiosa condecoración de Benemérito de la Patria. En 1824 estaba de regreso en Cartagena como comandante de la Armada. Sin embargo, a pesar de sus triunfos, o tal vez debido a ellos, Padilla pronto fue sujeto de envidias y sospechas. Ya para 1822, el comandante general de Cartagena, Mariano Montilla, estaba intentando librarse de él, acusándolo de favorecer a los radicales y enardecer a los "zambos de Getsemaní", quienes

69. Bushnell, *Santander Regime*, 319.

70. Este retrato se basa en dos descripciones contemporáneas, una de 1817 y la ora de 1828, citadas extensamente en Uribe White, *Padilla*, xv.

71. Martin-Maillefer, *Los novios de Caracas*, 91.

72. "Boletín del Ejército defensor de Cartagena", 27 de agosto de 1815, en Montilla, *General de división*, I: 566-567.

73. Verna, *Pétion y Bolívar*, 167-254.

74. "Mariano Montilla a Simón Bolívar", en Montilla, *General de división*, I: 565.

ahora solicitaban su nombramiento como comandante general de Cartagena.[75] Este era un tema delicado: Padilla gozaba de mayor popularidad y, al menos, de igual gloria militar que Montilla, un venezolano blanco. Como en la Primera República, las divisiones entre los patriotas radicales y sus enemigos en la élite reflejaban conflictos sobre los cambios sociales y raciales que habían traído las guerras. No solo estaba en juego la posibilidad de que pardos como Padilla pudieran ser promovidos de la misma manera que sus contrapares de la élite, sino también la de que recibieran el mismo trato honorable.

Entre 1823 y 1824 el honor de Padilla fue atacado dos veces más. Al igual que en el caso del alcalde Arcia, las ideas coloniales de honor excluían a los hombres de ascendencia africana, a quienes se consideraba contaminados por la esclavitud y la ilegitimidad. Las ideas coloniales de honor también excluían a las mujeres pardas, quienes, igual que la mayoría de mujeres de clase baja de la época, acostumbraban a vivir en unión libre, sin la posibilidad de alcanzar una idea del honor que valorara la pureza sexual y el matrimonio.[76] Padilla puso en entredicho todas estas ideas. Separado de su supuestamente adúltera esposa, Padilla vivía con Anita Romero, una mujer parda, hija de Pedro Romero, un artesano acomodado y uno de los líderes del movimiento independentista. Padilla tomó como una ofensa personal el hecho de que el acaudalado comerciante Juan de Francisco no invitara a Anita Romero a un baile que estaba ofreciendo. Tal irrespeto se ajustaba a las relaciones tradicionales entre los hombres de la élite y sus amantes pardas. Estas relaciones reforzaban las jerarquías raciales de la Colonia deshonrando a las mujeres pardas, quienes eran excluidas del honorable rol de esposas legítimas, mientras que mantenían intacto el honor del hombre blanco. El honor del hombre blanco iba ligado al de su legítima esposa y sus hijos; lo que los deshonraba era casarse con una mujer parda, mas no sostener relaciones extramatrimoniales con ellas. Padilla y otros republicanos radicales alteraron esas jerarquías, al otorgarles a las mujeres pardas el mismo estatus y trato que a las mujeres de la élite. De hecho, en una carta privada a Santander, Montilla denunció el matrimonio entre hombres de la élite y mujeres pardas como un signo peligroso de republicanismo.[77] Además, la unión de Padilla con Anita Romero no concordaba con las jerarquías tradicionales establecidas entre los hombres de la élite y sus amantes: ella no solo

75. "Mariano Montilla a F. de P. Santander", 10 de abril de 1822, en Montilla, *General de división*, 2: 923, 927.

76. Sobre el matrimonio y la raza en la Hispanoamérica colonial, véase Stolcke, *Marriage, Class and Colour*; Lavrin, *Sexuality and Marriage*.

77. "Mariano Montilla a F. de P. Santander", 20 de febrero de 1823, en Montilla, *General de división*, 2: 969.

era parda, al igual que Padilla, sino también hija y hermana de otros dos líderes republicanos; por lo tanto, y de acuerdo con los tradicionales códigos de honor, deshonrarla a ella era deshonrar a Pedro y a Mauricio Romero. Padilla rechazó la idea de que Anita Romero había sido excluida del baile debido a su estatus ilegítimo de querida. Según él, ella no había sido invitada debido a su color, ya que todo el mundo sabía a qué clase pertenecía ella, y el deseo de humillar y degradar a esa clase habrían sido las únicas intensiones del padre de familia.[78]

La unión de Padilla y Anita Romero fue expuesta al escarnio público una vez más en 1824, cuando una anónima carta abierta denunciaba a Padilla de "inmoral" por haber abandonado a su esposa para irse a vivir junto a otra mujer. Ya que no podían atacar el prestigio militar de Padilla, sus enemigos astutamente cuestionaban su capacidad para comportarse según los principios tradicionales y honorables que era de esperar en un hombre con su poder militar y político. Padilla se defendió publicando un cartel dirigido al "Respetable público de Cartagena", en el que denunciaba los valores aristocráticos de sus enemigos y apelaba a ideas modernas sobre el honor y la virtud. Según Padilla, sus enemigos no respetaban el valor republicano de la igualdad y querían degradar y abusar de la clase de los pardos, y restituir el dominio aristocrático de las *viejas familias*. Invirtiendo las ideas coloniales sobre el honor, Padilla sugería que las viejas familias debían sentirse avergonzadas de su pasado, en vez de orgullosas, porque eran descendientes de "feroces españoles" que se habían enriquecido gracias a "sus atrocidades contra los desgraciados indios, su rapiña, su usura y su monopolio". Mientras que él se había ganado su posición defendiendo su patria, sus enemigos eran indiferentes a la República, e incluso traicioneros, pues cada día "minan el santo edificio de la libertad y de la igualdad del pueblo" para "sustituir a las formas republicanas las de sus antiguos privilegios y la dominación exclusiva de una pequeña y miserable porción de familias sobre la gran mayoría de los pueblos".[79] Para Padilla, el apego de la élite a las ideas tradicionales sobre el honor y la jerarquía era fundamentalmente antirrepublicano.

En 1828 el largo conflicto entre Padilla y Montilla alcanzó un nuevo nivel. En esa época, la política colombiana giraba en torno a la Convención de Ocaña, un congreso constitucional encargado de reemplazar la Constitución de 1821. El país, al igual que la Convención, estaba divido en dos bandos. El primero, liderado por el presidente Bolívar, creía que los problemas políticos contemporáneos eran resultado del liberalismo excesivo de la Constitución de

78. General José Padilla, "Al respetable público de Cartagena", 15 de noviembre de 1824, AGN, Restrepo, fondo II, caja 88, 170, fols. 125-126. Trans. En Helg, *Liberty and Equality*, 197.

79. Padilla, "Al respetable público de Cartagena", trans. En Helg, *Liberty and Equality*, 195.

1821 y que era necesario un Estado más firme; el segundo, liderado por el vicepresidente Santander, estaba en contra de un gobierno central poderoso y deseaba hacer aún más liberal la Constitución de 1821.[80] Como una de las personalidades principales de Cartagena, se esperaba que Padilla tomara partido en este debate. Sin embargo, hacerlo no era nada fácil: su correspondencia con Santander y Bolívar revela sus vanos intentos por reconciliarlos.[81] Había servido bajo el mando de Bolívar, a quien respetaba y admiraba, pero no temía expresarle al Libertador su amistad con Santander y su desprecio por el nuevo proyecto constitucional, una opinión que sostendría hasta el final.

Los eventos en Cartagena, no obstante, pronto forzaron a Padilla a elegir bando. El general Mariano Montilla, la principal autoridad política y militar de Cartagena, y rival de Padilla, era un firme defensor del bando a favor de Bolívar. Montilla había renunciado recientemente a su puesto como comandante general para poder ser elegido diputado de la Convención. Sin embargo, a pesar de su poder y prestigio, perdió la elección local. La derrota de Montilla seguía una tendencia nacional en la que los candidatos a favor de Bolívar perdían frente a los seguidores de Santander. En Cartagena, al igual que en otras partes, el bando bolivariano reaccionaba a su derrota con una campaña para frustrar el éxito de la Convención, escribiendo "representaciones a la Convención" que amenazaban a los representantes elegidos a la misma.

El tumulto en Cartagena comenzó el 29 de febrero, cuando un grupo de militares del Batallón Tiradores se rehusó a firmar las "representaciones a la Convención" y le solicitó a Padilla su protección. Padilla respondió pronta y firmemente en su defensa. Esa misma noche, él y sus seguidores se enfrentaron a sus opositores en un café llamado Matosí, en donde debatieron los problemas y los méritos de las "representaciones" frente a un público conformado por varias razas y clases sociales. Los argumentos pronto se convirtieron en insultos y amenazas. Padilla y sus seguidores tildaron a los opositores de la Convención de "serviles, bajos y ambiciosos" y gritaron "hurras a los liberales y muerte a los serviles". Padilla ofreció su espada en defensa de la Convención y les dijo a sus seguidores que no tenían nada que temer, pues usaría su influencia, y si era necesario, su vida misma para defenderlos de cualquier represalia.[82]

80. Bushnell, *Santander Regime*, 338-359.

81. "José Padilla a Francisco de Paula Santander", Cartagena, 18 de agosto de 1827, en Caicedo, Trujillo de Epps y Anzola de Pineda, *La convención de Ocaña*, 3: 125-126.

82. "General Montilla al secretario del Libertador", Turbaco, 7 de marzo de 1828, y "Comandante general del Magdalena [José Montes] al secretario general del Libertador", ambos en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 357-359.

En los días siguientes, las tensiones se incrementaron por toda la ciudad.[83] El 5 de marzo, los conflictos alcanzaron su punto culminante cuando el Batallón de Artillería hizo explícita su oposición tanto a la Convención como al bando a favor de Santander. Aclamó al Libertador y gritó "Muerte a Santander", lo que alarmó a los liberales locales, en particular a escritores y periodistas que tendían a favorecer la Convención. Padilla hizo frente a este descarado acto anticonstitucional solicitando la renuncia del comandante general local, que era un aliado cercano de Montilla. Siguiendo las recomendaciones de otros oficiales locales para evitar mayores actos de violencia, el intendente acordó reemplazar al comandante por el juez de la corte militar, que era una figura neutral.

La situación tomó un giro radical e inesperado cuando Montilla se negó a reconocer al nuevo comandante en jefe, y ordenó a las tropas locales que secretamente abandonaran la ciudad.[84] Sin gobierno ni ejército en la ciudad, Padilla le pidió al intendente que reuniera a la población en la iglesia de San Agustín, donde procedió a armar a los asistentes (todos de clase baja, según sus enemigos) para que apoyaran a la milicia. Padilla también se dirigió, con el doctor Ignacio Muñoz, un liberal local, a Getsemaní, en donde le habló a la multitud y aceptó el nombramiento de comandante en jefe. Al no convocar al Cabildo para que aprobara su nombramiento, Padilla trasladó el centro del poder a Getsemaní, dejando la soberanía local, no en manos de las autoridades elegidas, sino bajo el control de los pardos de la localidad.[85] La élite observó con alarma lo que vino a continuación: soldados a favor de la Convención patrullaban las calles armados, hombres enmascarados deambulaban por las noches. Seguramente, también estaban consternados de que Padilla hubiera armado a los artesanos del barrio Getsemaní.[86] Con los pardos locales armados y con Padilla a cargo de remover o nombrar autoridades locales, rumores de una guerra

83. Esta descripción está basada en "Vicente Ucros al señor secretario de Estado, general Montilla al secretario del Libertador, Turbaco, 7 de marzo de 1828". "Comandante general del Magdalena al secretario general del Libertador", y "General Padilla a la Comisión de la Gran Convención", Mompox, 12 de marzo de 1828, todas en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 354-363; 369-373.

84. "Vicente Ucros al señor secretario de Estado"; "General Montilla al secretario del Libertador", Turbaco, 7 de marzo de 1828; "Oficio del comandante general del Magdalena al secretario general del libertador", 12 de marizo de 1828, todas en Corrales, *efemérides y anales*, 2: 354-363; 369-373.

85. Una copia del Acta del Cabildo, del 12 de marzo de 1828, que sintetiza estos hechos, aparece en Magdalena Padilla, *A la impostura y la intriga, la justicio y la verdad* (Cartagena: impreso por Manuel M. Guerrero, 1828), AGN, República, Negocios Judiciales, 2, fol. 451.

86. Según Montilla, un hombre inglés le dijo que Padilla había armado al pueblo de Getsemaní y a los esclavos. Véase "Mariano Montilla al señor secretario del Estado y general de S. E. el Libertador", Turbaco, 7 de marzo de 1828, en O'Leary, *Memorias*, 26: 63.

racial comenzaron a difundirse por toda la ciudad; por su parte, el conflicto constitucional entre Bolívar y Santander contribuyó a intensificar el antagonismo racial. En la siguiente investigación criminal, varios testigos atestiguaron haber escuchado discusiones sobre la posibilidad de masacrar a los blancos. Así tales testimonios deban ser tenidos en cuenta con cautela, puesto que fueron emitidos bajo el intimidante y amenazador ambiente de una investigación criminal, revelan la cultura política de la época. Independientemente de la veracidad de sus testimonios, los testigos tenían que construir sus narraciones sobre la base del imaginario político disponible. Tanto pardos como blancos usaban el lenguaje de la guerra racial para expresar las tensiones políticas y sociales que observaban. Uno de los testigos reportó haber escuchado a alguien, dentro de un grupo de unas cinco o seis personas, "que por los vestidos que tenían demostraban ser de la plebe", decir "Que esta era una buena noche para acabar con los blancos".[87] Otro denunció a dos cabos diciendo que "Acabar con los blancos se iba haciendo necesario".[88] Un oficial venezolano pardo, el capitán Ibarra, que había vivido en Haití y era considerado por algunos oficiales blancos como un peligro para la ciudad, supuestamente había declarado que "temía que el pueblo recurriera al último recurso [...] de declararle guerra a los blancos".[89] Así los seguidores de Padilla apoyaran las instituciones liberales, a las que consideraban producto de sus esfuerzos y sacrificios en el campo de batalla, es posible que, para un sector de la población parda, defender estas instituciones no fuera suficiente. La libertad nunca se disfrutaría mientras los blancos estuvieran en el poder, por lo que algunos aspiraban incluso a establecer una república sin blancos. Durante el desorden en Cartagena, se escuchó que dos soldados pardos decían: "Ya sería siendo necesario concluir con el color blanco, pues la patria ellos la habían hecho, y que siendo ellos sus fundadores sin destruir a estos jamás gozarán su libertad".[90]

El 8 de marzo, Padilla dejó Cartagena. Se había enterado de que Montilla intentaba retomar el control de la ciudad empleando una carta de Bolívar que lo autorizaba a tomar el control en casos de desorden interno. Padilla probablemente no quería ser acusado de rebelión o ver su conflicto con Montilla transformado en un acto de sedición contra del presidente Bolívar. Viajó a Mompox y a Ocaña y le escribió cartas a Bolívar en las que intentó exponer su versión de los sucesos para ser perdonado. Sin embargo, no tuvo éxito. A los ojos de Bolívar,

87. "Que esta era una buena noche para acabar con los blancos" (AGN, República, Asuntos Criminales, 44, fols. 86-118).

88. AGN, República, Asuntos Criminales, 44, fols. 86-118.

89. AGN, República, Asuntos Criminales, 44, fols. 86-118.

90. AGN, República, Asuntos Criminales, 44, fols. 86-118.

siempre temeroso de la "pardocracia", el color de Padilla, su estatura política e influencia sobre los pardos de la costa caribe eran demasiado peligrosos.

Las actividades políticas de Padilla en defensa de la Convención fueron entonces rápida y efectivamente asociadas con rumores de guerra racial. Para empeorar las cosas, escogió oponerse al proyecto constitucional de Bolívar, que la mayoría de militares apoyaba.[91] Su comportamiento se destacaba por la manera en que se mezclaron los temas raciales con el conflicto entre los bandos de Bolívar y Santander. Los disensos entre los dos grupos acerca de cómo reestructurar el gobierno colombiano eran profundos, y cubrían una variedad de asuntos, pero el problema fundamental era el grado de poder del Gobierno central. El bando a favor de Bolívar defendía el centralismo, una presidencia fuerte y un congreso pequeño. Algunos hasta se deleitaban con ideas monárquicas, mientras el mismo Bolívar defendía la institución de una presidencia vitalicia. Así estuvieran a favor de ampliar el derecho a votar, pretendían controlarlo disminuyendo el número de colegios electorales e incrementando los requisitos de propiedad para los electores. Se consideraban a sí mismos como el partido del orden y la estabilidad y le temían a la anarquía más que a cualquier otro problema político. A sus opositores los llamaban *exaltados*, *jacobinos*, *demagogos* y *anárquicos*. Por el contrario, el bando a favor de Santander desconfiaba de un gobierno central fuerte, y argumentaba que fácilmente podía conducir a la tiranía. Defendían el federalismo, una presidencia rotativa por elección y un congreso fuerte. También estaban a favor de ampliar el derecho al voto, pero su proyecto constitucional disminuía los requisitos de propiedad y aumentaba el número de colegios electorales.[92] Se llamaban a sí mismos *liberales*, y tildaban a sus opositores de *aristócratas*, *godos*, *serviles* y *déspotas*.[93]

Los integrantes del partido a favor de Bolívar, los miembros del bando "aristocrático", tendían a pertenecer a familias ricas y poderosas de las regiones que tradicionalmente habían gozado de poder y reconocimiento social en la era colonial. En su mayoría provenían del sector social que tenía más que perder con el colapso de las jerarquías coloniales y la incorporación política de nuevos sectores sociales. Por el contrario, los integrantes del bando a favor de Santander tendían a pertenecer a los sectores intermedios de la sociedad o venían de regiones muy distantes de los centros coloniales de poder. Por lo regular, su reconocimiento político se debía a su participación en la lucha por la independencia, y tenían intachables credenciales republicanas. Muchos miembros de

91. Bushnell, *Santander Regime*, 334.

92. Véase Uribe Vargas, *Las constituciones de Colombia*, 2: 710-712, 748-749, 790-792.

93. José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución*, 6: 86-92; "Daniel O'Leary a Simón Bolívar", Ocaña, 22 de mayo de 1828 y 27 de mayo de 1828, todas en O'Leary, *Memorias*, 29: 179-180, 306-309.

la facción aristocrática, por el contrario, habían sido patriotas indiferentes, o activos opositores a la independencia. Habían ascendido a posiciones de poder debido a su educación, riqueza y prestigio social.[94]

La rivalidad entre Padilla y Montilla reflejaba estas hondas divisiones. En Colombia, el conflicto entre civiles y militares (muchas veces puesto en términos de un antagonismo regional entre granadinos y venezolanos —quienes tendían a dominar la escena militar—) ha sido tradicionalmente expuesto en términos de un prejuicio de la élite hacia los hombres de orígenes sociales oscuros, que habían escalado hasta alcanzar posiciones de poder y prestigio gracias a su carrera militar en el ejército patriota.[95] Esta generalización, sin embargo, no es aplicable al caso de Cartagena. Padilla era un general granadino pardo que utilizaba una retórica civil nacionalista contra su rival blanco y venezolano.[96] Montilla, un integrante de la élite blanca de Caracas, asociaba su defensa de lo militar con el control social. Desde los inicios de la Revolución, había desconfiado de los oficiales patriotas de orígenes sociales oscuros, en quienes veía tendencias al "robo, al asesinato, a la embriaguez, a la disolución e inobediencia", y como autores de "revoluciones y desastres" dentro del ejército.[97] Defendía la aplicación de fuertes medidas de control social para aplacar a tales hombres. Un mes después de los sucesos de Cartagena se quejó ante Bolívar de las ideas perniciosas que nutrían las pasiones exaltadas en Cartagena, y le sugirió el nombramiento de un estricto juez de policía como medida para restaurar la paz y el orden en la ciudad.[98]

Los comentarios políticos contemporáneos clasificaban las diferencias políticas y sociales que se daban entre los bandos de Bolívar y Santander en el marco de la oposición aristocrática y jacobina que marcó gran parte del temprano discurso republicano. En la Convención de Ocaña, los "liberales" generalmente jugaban la carta antiaristocrática para combatir a sus enemigos —una táctica que le valió a Santander el apodo del *Sr. Égalité* y a sus seguidores el de

94. Uribe ofrece un excelente análisis de las diferencias sociales entre aristócratas y liberales, o *provinciales*. Véase Uribe, *Honorable Lives*, 71-102.

95. Maingot, "Social Structure".

96. *El Calamar*, Cartagena, 28 de marzo de 1828 (Imprenta de Eduardo Hernández), y Magdalena Padilla, *A la impostura*, ambos en AGN, República, Negocios Judiciales, 2, fols. 451-453K; "Mariano Montilla a Simón Bolívar", Cartagena, 9 de febrero del 1828, en Montilla, *General de división*, 1: 587.

97. "Mariano Montilla a Canónigo Juan Marimón", 27 de junio de 1815, en Montilla, *General de división*, 2: 649-651

98. "Mariano Montilla a Simón Bolívar", 3 de abril de 1828, en Montilla, *General de división*, 1: 590.

sans-culottes—.[99] Lo que probablemente atrajo a pardos como Padilla al bando de Santander fue su poderosa retórica antiaristocrática, que había sido relacionada con la igualdad racial desde los días de la Primera República. Esta no era la primera vez que Padilla decidía aliarse al bando de los radicales: ya había hecho lo mismo durante el conflicto entre piñeristas y toledistas.[100] Aquí es revelador el hecho de que cuando Bolívar rechazó la sugerencia del general José Antonio Páez de seguir el ejemplo de Napoleón y coronarse a sí mismo, utilizó la oposición de los negros como uno de sus argumentos. Según Bolívar, "un trono espantaría tanto por su altura como por su brillo. La igualdad sería rota y los colores verían perdidos todos sus derechos por una nueva aristocracia".[101] Las jerarquías raciales pertenecían a las divisiones sociales del viejo régimen, que privilegiaba los orígenes antes que el mérito y la virtud. Al igual que otros liberales, los pardos como Padilla les debían su prestigio social y político a sus servicios a la causa patriota. Además, los artesanos pardos, que se unieron a los patriotas desde los primeros días de la República, tenían mayor oportunidad de gozar de influencia política si el número de colegios electorales aumentaba y los requisitos de propiedad disminuían.

Las acciones del bando a favor de Santander parecían confirmar la idea de que los radicales apoyaban la igualdad racial. Durante las discusiones sobre los tumultos de Cartagena en la Convención de Ocaña, los liberales radicales apoyaron a Padilla, leyendo su defensa en voz alta. Francisco Soto, un liberal radical a quien José Manuel Restrepo describió como el más terrible de los demagogos, no solo le solicitó a la Convención que le agradeciera formalmente a Padilla su patriótica defensa de las instituciones republicanas y aceptara su propuesta de defender la Convención, sino que también propuso erigir una estatua en su honor. Santander y la mayoría de los liberales aceptaron la propuesta de Soto. No obstante, la Convención rechazó la carta de Padilla y votó a favor de una declaración que solo reconociera haber recibido su comunicación y declarara su aprobación del aprecio de Padilla por la Convención. Por lo tanto, la Convención se negó a tomar una posición en el asunto crucial de si Padilla era un defensor de la institución o un promotor del desorden que no acataba la ley.[102]

99. "Daniel O'Leary a Simón Bolívar", 22 de marzo de 1828, 25 de abril de 1828, ambas en O'Leary, *Memorias*, 29: 180, 248.

100. López, *José Padilla*, 19.

101. "Simón Bolívar a José Antonio Páez", Magdalena, 6 de marzo de 1826, en Bolívar, *Obras completas*, 2: 322-323.

102. José Manuel Restrepo, *Diario político y militar*, 1: 377; "Daniel O'Leary a Simón Bolívar", 20 de marzo de 1828, en O'Leary, *Memorias*, 29: 166-167.

Según Montilla, los pardos de Cartagena siguieron los debates de la Convención acerca del caso Padilla con interés y se sintieron aliviados por los votos liberales a su favor. La familia Piñeres apoyaba orgullosamente a Santander, y Vicente Piñeres le pedía al pueblo que se mantuviera leal a Padilla.[103] Desde Ocaña, Santander cortejaba a sus seguidores pardos de Cartagena. Le escribió a Vives, uno de los líderes de la revuelta contra Montilla, y a Calixto Noguera, a quien Montilla describió como enemigo de los blancos.[104] El apoyo de Padilla y los demás pardos a los liberales probablemente se debía a la creencia de que el sistema político que proponían ofrecía a los pardos mayores oportunidades políticas, una idea que confirmaban los actos *liberales* en defensa de los afrocolombianos durante la Convención. En febrero, Padilla le escribió a Santander para expresarle su apoyo a la Convención, su rechazo a la institución de una presidencia vitalicia y su convicción de que la salvación de la patria solo podría encontrarse en un gobierno popular representativo con un presidente rotativo nombrado por elección. Él comentaba: "He expuesto infinitas veces mi vida por la libertad, y estoy dispuesto a exhalar el último aliento de ella antes que verme despojado de los derechos que hemos adquirido a favor de una libertad que tanta sangre nos ha costado".[105]

Padilla utilizó una retórica similar cuando se dirigió al pueblo en Getsemaní, aunque enfatizó las implicaciones de los debates constitucionales para los pardos.[106] Según testimonios de varios testigos, Padilla declaró que "lo que quería el general Montilla era destruir la Constitución y las leyes y disolver la Convención después que se habían sacrificado los pueblos por la libertad". Según otro testigo, Muñoz, quien arengó al pueblo junto a Padilla, había expresado su deseo de "que muriese el general Montilla, pues que este jefe, según las intenciones que se estaban dando a conocer, era [sic] de subyugar a la población colombiana a la tiranía". Otra declaración decía que Padilla le había preguntado al pueblo si no "lo reconocían por comandante general e intendente, que si querían ser esclavos o libres". Según el testimonio de un tercer testigo,

103. "Mariano Montilla a Simón Bolívar", 18 de marzo de 1828, 3 de abril de 1828, ambas en Montilla, *General de división*, 1: 588-592.

104. "Mariano Montilla a Simón Bolívar", en O'Leary, *Memorias*, 29: 243.

105. "José Padilla a Francisco de Paula Santander", Cartagena, 9 de febrero de 1828, en Caicedo, Trujillo de Epps y Anzola de Pineda, *La Convención de Ocaña*, 3: 183.

106. El recuento del discurso de Padilla y de los rumores raciales durante los tumultos en Cartagena se basa en el testimonio de quince pardos y algunos testigos blancos interrogados en los procedimientos sumarios. Véase "Cartagena, sumaria averiguación para aclarar asuntos relacionados con la seguridad pública y con la subordinación y disciplina en las clases del ejército", AGN, República, Asuntos Criminales, 44, fols. 86-118.

Padilla habría dicho que "la Carta Boliviana [la conservadora Constitución boliviana] no servía de ninguna ventaja a la segunda clase [la clase de color], pues esta era la que había peleado en los campos de batalla para ahogar la tiranía". Estos recuentos revelan cuáles eran los temas que, en opinión de Padilla, podían despertar el interés político de los pardos: un énfasis en el activo papel de este sector poblacional en la construcción de la República y la declaración de que instituciones conservadoras y un Estado más fuerte no atenderían las necesidades de la "segunda clase".[107]

Padilla no aspiraba a tomarse el poder ni a promover una revuelta popular; solo deseaba proteger a los liberales de Cartagena del bando favorable a Santander y establecer una autoridad neutral que garantizara los derechos de los liberales locales, mientras reafirmaba el derecho de los pardos a la igualdad social y política. Contaba con el apoyo de la Marina y de los pardos de Getsemaní. Probablemente, también esperaba la lealtad de los liberales de la élite local. Buscando mantener el orden en la ciudad, les garantizó a los cónsules extranjeros que las propiedades de sus ciudadanos serían respetadas. Estas políticas tan cautelosas explican la razón por la cual varios integrantes del Cabildo de Cartagena inicialmente se pusieron de su lado. El 12 de marzo de 1828, cuando Montilla les solicitó a los integrantes del Cabildo que atestiguaran sobre la naturaleza tumultuosa y sediciosa de los acontecimientos recientes, recibió mucho menos apoyo del que había previsto. Fuera de que ninguno de los concejales estuvo de acuerdo con que los primeros días de marzo se hubieran caracterizado por el desorden y la sedición, cuatro de ellos también decidieron recordarle a Montilla que la ley catalogaba como *facciosos* a quienes se oponían al sistema de libertad e independencia. Aquellos que, como Padilla, defendían la Constitución y las leyes, estaban cumpliendo con los deberes de los ciudadanos de cualquier nación ilustrada.[108] Un mes después, sin embargo, ya era claro que Padilla había perdido el apoyo del Gobierno central y que defenderlo podía desencadenar acusaciones de sedición. Como resultado, los quince personajes notables a los que la hermana de Padilla les había solicitado testificar contra la idea de que los sucesos de marzo habían trastornado el orden público, se negaron a hacerlo.[109]

Utilizar el lenguaje racial era una peligrosa arma de doble filo. En primera instancia, gran parte del poder político de Padilla se debía a su popularidad

107. "Cartagena, sumaria averiguación".

108. La hermana de Padilla imprimió y distribuyó un recuento de los procedimientos seguidos por el Cabildo el 12 de marzo de 1828. Véase Magdalena Padilla, *A la impostura*, AGN, República, Negocios Judiciales, 2, fol. 451.

109. AGN, República, Historia, 2, fols. 375-411.

entre los afrocolombianos y a su habilidad para movilizar su apoyo mediante la identificación racial. Simón Bolívar y el ministro de Interior, José Manuel Restrepo, temían la potencial amenaza de la revuelta de Padilla en las provincias de Mompox y Cartagena.[110] En sus cartas privadas a su aliado cercano Daniel O'Leary, Bolívar expresaba constantemente sus temores sobre el desorden social que Padilla podía causar en la región, y se quejaba amargamente de aquellos que no se tomaban esta amenaza con la suficiente seriedad.[111] Por otra parte, la raza de Padilla y su habilidad para ganarse el apoyo de los afrocolombianos ayudó a sus enemigos a privar sus acciones políticas de cualquier legitimidad. Según Montilla, el apoyo de Padilla a la Convención de Ocaña era una simple excusa que ocultaba su verdadero propósito de fomentar una guerra de clases.[112] Padilla era culpable del peor tipo de sedición: "concitar el odio más implacable entre sus mismos compatriotas".[113] Montilla de inmediato comenzó procedimientos sumarios para demostrar el propósito de Padilla de empezar una revuelta racial en Cartagena. Al acusar a Padilla de promover la guerra racial, sus oponentes transformaban su apoyo a la Convención en un acto sedicioso. Montilla asoció el acto político de Padilla con una retórica del tumulto, el desorden y la violencia, de la cual la guerra racial era su más terrible manifestación. Según Montilla, la incapacidad de Padilla para asegurar el apoyo de la gente prestigiosa y respetable de Cartagena confirmaba el carácter rebelde de su comportamiento. Solo "un populacho compuesto de esclavos y marineros" se había movilizado en su apoyo, mientras que la gente decente y respetable se había escondido aterrorizada.[114]

Padilla pagó un precio muy alto por este conflicto. Probablemente, muy confiado del prestigio y apoyo de los que gozaba, regresó a Cartagena, en donde

110. "El desenlace de tales sucesos no puede haber sido más feliz, y nos ha evitado que Padilla se pusiera al frente de los pardos porque él es un negro" (José Manuel Restrepo, *Diario político y militar*, 1: 375); "Simón Bolívar al general Pedro Briceño Méndez", Sativá, 24 de marzo de 1828, en O'Leary, *Memorias*, 29: 189.

111. "Simón Bolívar a Daniel O'Leary", Bucaramanga, 31 de marzo de 1828, "Simón Bolívar a Daniel O'Leary", Bucaramanga, 9 de abril de 1828, y "Simón Bolívar a Briceño Méndez", 15 de abril de 1828. Todas en O'Leary, *Memorias*, 29: 197, 206, 212.

112. "Mariano Montilla al coronel Daniel O'Leary", Cartagena, 18 de marzo de 1828, en Montilla, *General de división*, 2: 656. Documentos contemporáneos alternaban el uso de los términos *guerra de clases* y *guerra de colores* para referirse a la guerra racial. Cuando O'Leary escribió sobre Piar, *e. g.*, dijo: "No pudiendo conseguirlo desacreditando la administración de éste, intentó hacerlo, provocando los odios y la guerra entre las clases de blancos y pardos" (O'Leary, *Memorias*, 27: 399).

113. "Mariano Montilla al señor secretario de Estado y general de S. E. el Libertador", Turbaco, 7 de marzo de 1828, en O'Leary, *Memorias*, 26: 63.

114. *El Calamar*, Cartagena, 28 de marzo de 1828 (Imprenta de Eduardo Hernández), AGN, República, Negocios Judiciales, 2, fols. 452-453.

Montilla lo encarceló y lo envió a Bogotá para que fuera juzgado. Una vez allí, su ya precaria situación se hizo aún peor, pues fue vinculado con el complot del 25 de septiembre para asesinar a Bolívar. Padilla fue declarado culpable del tumulto de Cartagena y de participar en la conspiración del 25 de septiembre. La mayoría de historiadores están de acuerdo en que Padilla no participó en el plan de asesinato; de hecho, su sentencia le otorga el mismo énfasis, si no es que más, a la rebelión en Cartagena.[115] Muchos contemporáneos también lo consideran inocente de promover el desorden, mucho menos la guerra racial. Daniel O'Leary muchas veces le escribió al Libertador para decirle que la gravedad de los eventos de Cartagena había sido muy exagerada. Pero estas opiniones no salvaron a Padilla de la ejecución. El mensaje era claro: la raza era una carta muy peligrosa que podía llevar a fatales consecuencias. El 2 de octubre de 1828, Padilla fue ejecutado en la plaza principal de Bogotá, vistiendo su uniforme de general. Cuando el sargento a cargo de la ejecución le removió las charreteras, Padilla exclamó: "esas no me las dio Bolívar sino la República". Sus últimas palabras fueron: "¡Viva la República! ¡Viva la libertad!".[116]

115. López, *José Padilla*, 170.

116. Otero D'Acosta, *Vida del almirante*, 150-151.

5
Guerra de colores

LAS REFERENCIAS A la posibilidad de una guerra de razas o de clases de colores, en el leguaje de la época, fueron parte integral del discurso político de los primeros años de la República.[1] En 1823, el ministro de Interior, José Manuel Restrepo, conjeturaba: "es muy probable, y el Libertador siempre lo pronostica, que concluida la guerra con los españoles tengamos otra con los negros".[2] En forma similar, en sus sesiones secretas, en 1823 el Senado discutía "los peligros que con el tiempo pudiera experimentar la República por la diferencia de castas si oportunamente no se cortaba este mal".[3] Un año más tarde, el vicepresidente Santander le escribía al ministro de Interior sobre la necesidad de crear leyes contra el crimen que controlaran en forma efectiva a los negros que estaban "formando proyectos de dominación".[4] El miedo a la guerra de colores no era solo una preocupación de la Presidencia, el Senado y demás autoridades centrales de Bogotá, sino también un temor constante entre las élites locales. Tal como se ha visto, de 1811 a 1828 surgieron rumores de una guerra de colores en Honda, Majagual, Mompox y Cartagena. En 1832, una nueva oleada de temor racial sacudió el Caribe colombiano. En enero de ese año, Juan Obredor y Manuel Silvestre Ríos fueron ejecutados en la ciudad de Santa Marta por conspirar contra los blancos, mientras que sus cómplices fueron desterrados de la región.[5] Ese mismo mes, otro pardo, Juan Antonio

1. Durante las guerras de Independencia no se utilizaba el término *raza*. Los términos usados eran *clases de colores*, *categorías de pardos y de blancos*. A menudo los protagonistas acortaban esos términos y se referían únicamente a "los de mi categoría", a los "de mi clase", o a "la guerra de clases" en lugar de "la guerra de clases de colores".

2. José Manuel Restrepo, 23 de marzo de 1823, en *Diario político y militar*, I: 211.

3. "El Senado a Francisco de Paula Santander", 7 de junio de 1823, en *Santander y el Congreso de 1823*, I: 309.

4. "Francisco de Paula Santander al ministro de Interior", 7 de septiembre de 1824, ALCC, Senado, Consultas, 58, fols. 43-44.

5. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fols. 154. 163.

Ávila, fue ejecutado en Mompox por conspirar para iniciar una revolución de pardos; además, un hombre y una mujer fueron desterrados por no denunciar la conspiración.[6] Al mismo tiempo, rumores sobre una posible rebelión de pardos se esparcieron por Cartagena, pero el gobernador no descubrió ninguna conspiración. Sin embargo, expulsó por dos años al pardo Agustín Martínez por escribir e imprimir un panfleto sedicioso en contra de los blancos.[7] Un año más tarde, cincuenta artesanos pardos fueron denunciados y encarcelados por fraguar una revuelta contra los blancos en Cartagena.[8]

Las constantes referencias a la guerra de colores durante este periodo plantean algunos problemas críticos de interpretación. ¿Deberíamos intentar explicar por qué ninguna de las supuestas conspiraciones raciales desembocó en una rebelión racial a gran escala, o procurar averiguar si los pardos en verdad aspiraban a establecer un mandato negro? En su análisis de Padilla —el pardo colombiano más eminente acusado de sedición y guerra de razas—, la historiadora Aline Helg contesta esta pregunta. Según ella, las relaciones clientelistas entre blancos y pardos, junto con la retórica oficial de la igualdad racial, dificultó la creación de un sentimiento de identidad racial entre los pardos y propició el fracaso de su rebelión. Que en Cartagena, al igual que en la mayoría de sociedades jerárquicas, las relaciones paternalistas ayudaran a reducir tensiones sociales, no sorprende.[9] No obstante, el caso de Padilla fue solo uno de una serie de supuestas conspiraciones. Todavía es necesario explicar el significado histórico de las constantes referencias a la guerra de colores que caracterizaron el periodo revolucionario, y también sus efectos históricos. Esto exige analizar varias conspiraciones raciales, e investigarlas en grupo, y no aisladas, para observar el surgimiento de patrones que no serían evidentes de otra manera. El hecho de que ninguna de estas conspiraciones se hubiera convertido en una rebelión racial no disminuye su relevancia histórica; por el contrario, la existencia de rumores sobre conspiraciones raciales y guerras de colores plantea muchas preguntas: ¿Por qué eran tan frecuentes esos rumores durante este periodo? ¿Qué nos revelan acerca de los temores y expectativas del momento? ¿Cuándo y en qué circunstancias era más probable que emergieran los rumores de guerra de colores, y qué impacto tenían en las ideas raciales republicanas?

Por más de que en algunos casos sea posible rastrear los orígenes de las amenazas raciales, parece que tales rumores no fueron más que el producto de la imaginación racial de la élite. Esto exige hacerse la pregunta de si

6. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fols. 5-32.

7. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fols. 2-8; AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fols. 99-105.

8. AGN, República, Ministerio de Interior, 1. fol. 351-353.

9. Helg, "Simón Bolívar".

los afrocolombianos realmente aspiraban a liquidar a los blancos y establecer el dominio negro. En vez de intentar determinar los límites entre las amenazas reales y las imaginarias, entre aspiraciones falsas y verdaderas (un asunto que probablemente nunca sería resuelto de manera satisfactoria), puede ser más útil simplemente intentar determinar las circunstancias que favorecían la emergencia de rumores acerca de una guerra de colores.

Estudiar la guerra de colores como un rumor permite investigar su influencia en el desarrollo de las ideas raciales modernas.[10] Una característica peculiar de este periodo de la historia colombiana es la coexistencia de un intrincado lenguaje de guerra de colores y un discurso patriota de armonía racial. En un extremo del espectro del lenguaje racial se encontraba el discurso de la armonía racial. Este era el lenguaje del Estado, de las ceremonias patrióticas y los discursos militares, y proporcionaba la justificación oficial de políticas raciales que abarcaban desde el fomento de la inmigración europea hasta la eliminación de las categorías raciales de los archivos parroquiales y judiciales; este era también el lenguaje en el que los blancos locales y los pardos se dirigían al Estado. Los amos de esclavos, las élites disgustadas por la nueva autoridad de los pardos, y hasta los artesanos pardos, todos debían expresar públicamente su lealtad y respeto a la igualdad racial. En el otro extremo del espectro estaba el lenguaje de la guerra de colores: un lenguaje de rumores amenazantes y conspiraciones, de aprensivas cartas privadas, de las sesiones secretas del Congreso y de los pasquines anónimos. Era el lenguaje de lo secreto, lo transgresivo y lo anónimo. La ambigüedad y fluidez del discurso racial del periodo independentista plantea la pregunta acerca de cómo se construye un discurso racial hegemónico. El énfasis que hace Pierre Bourdieu en la producción social del discurso legítimo ofrece una útil perspectiva teórica para aproximarse a este asunto,[11] pues permite que la Independencia sea vista como un momento de ruptura y fluidez en el que los discursos autoritarios tradicionales habían perdido legitimidad y los nuevos aún debían ser establecidos. Son de particular interés los tiempos y espacios en los que se producía el discurso racial —el quién, cómo, cuándo y dónde de este discurso—. Algunas ideas raciales adquirieron la suficiente legitimidad para ser compartidas por pardos y blancos; algunas estaban en conflicto y otras fueron finalmente eliminadas del todo del discurso racial legítimo.

La mayoría de académicos ha asumido que la tendencia de los pardos a evitar la autoidentificación racial y a no denunciar abiertamente la discriminación

10. Estudios de la relación entre rumores y conflictos sociales existentes son los de Lincoln, *Authority Construction and Corrosion*, 45-50; Knopf, *Rumors, Race and Riots*, 20; Guha, *Elemenatry Aspects*, 251-277; Lefebvre, *Great Fear of 1789*.

11. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, 43-89; Wolf, *Envisioning Power*, 56.

fue una consecuencia directa de las declaraciones nacionalistas de igualdad racial.[12] Sin embargo, una mirada más atenta al lenguaje de ese periodo sugiere que la desaparición de un discurso racial explícito no fue una consecuencia necesaria del discurso oficial de igualdad racial, sino que fue un proceso a veces violento que debe ser explicado. Cuando emergió el discurso nacionalista de la armonía racial, no excluía necesariamente el lenguaje de la injusticia racial. Las denuncias de discriminación racial podían haber sido asociadas con la armonía racial, como lo hicieron los pardos, como un paso necesario para el logro del ideal deseado, pero aún no realizado. Otros ideales republicanos, como la abolición de la esclavitud y la alfabetización, eran percibidos de esta manera. De hecho, durante los primeros años de la República aún no era claro cómo —o incluso si— los pardos debían hablar con legitimidad sobre la persistencia de la desigualdad racial. Lo que estaba en juego era si los pardos, como pardos, podían juntar fuerzas para pelear por la implementación de la igualdad racial que la legislación republicana había santificado. La idea de una guerra de colores jugó un papel crucial en la consolidación de las fronteras de lo que era considerado un discurso legítimo. Esta idea fue fundamental para el futuro de un área fluida del lenguaje racial: las denuncias de discriminación o injusticia racial. Los rumores sobre la posibilidad de una guerra de colores ayudaron a silenciar el uso del lenguaje racial como el lenguaje de la denuncia, y a acallar el debate público sobre si las relaciones raciales en la República verdaderamente estaban caracterizadas por la igualdad. Mediante un complejo proceso ideológico y legal que criminalizó la denuncia racial emergió una ideología racial que no permitió la existencia de ningún espacio gris entre la guerra de colores y la armonía racial: las injusticias raciales debían incluirse en una u otra categoría. Las denuncias de discriminación podían haberse visto como un paso necesario para superar los legados coloniales de la esclavitud y la discriminación, pero no fue así: terminaron asociadas con la guerra de colores y relegadas a la arena de la ilegitimidad antipatriótica.

Rumores de una guerra de colores

El miedo a la guerra de colores y los rumores sobre conspiraciones de negros y mulatos eran una constante en las costas del Caribe. La era de la revolución había dado inicio a un fantasma racial, y ese fantasma era Haití, una nación negra e independiente construida por exesclavos gracias a la destrucción de

12. Un estudio reciente que hace esta misma solicitud por Colombia es el de Helg, *Liberty and Equality*, 216.

la clase terrateniente blanca. Desde el comienzo de la Revolución haitiana, el Gobierno español se había preocupado por su influencia entre los negros y mulatos de la región. Las autoridades republicanas heredaron esta preocupación y se mostraron tan intranquilas, o más, que los españoles. En palabras del ministro de Interior, José Manuel Restrepo, "Santo Domingo es un funesto ejemplo, y de allí deben partir las centellas del incendio".[13] Así haya sido la más importante, la de Haití no fue la única insurrección del Caribe que inspirara temores raciales. El pánico racial de 1832 en Cartagena, Santa Marta y Mompox coincidió con las noticias de la Rebelión de la Navidad en Jamaica.[14] En enero de 1832, el gobernador de Cartagena le escribió con aprensión al Departamento del Interior, en Bogotá, sobre las noticias de una terrible rebelión esclava en Jamaica, explicando que "esta terrible ocurrencia [...] nos tiene en completa zozobra, y hay un temor en esta plaza pues está muy válido el rumor de que ha de reventar una revolución de clases [de colores]".[15]

La rebelión en Haití causaba tal temor debido a que su ejemplo resonaba con la realidad local. Según el vicepresidente Santander, "los excesos" de los negros eran el resultado "de diez años de revolución en que el orden social se ha tambaleado hasta sus fundamentos y en que el gobierno no ha podido consolidarse".[16] Los esclavos eran una causa particular de profunda preocupación. Así la esclavitud continuara siendo legal, la práctica había sido interrumpida por las guerras. En la provincia de Cartagena, el número de esclavos había caído en un cincuenta por ciento durante el transcurso de las guerras de Independencia.[17] Los esclavos que se habían unido al ejército patriota ahora eran legalmente libres, y los que vivían en las numerosas haciendas que habían sido abandonadas por sus dueños durante las guerras se habían acostumbrado a su libertad de hecho.[18] Las dificultades enfrentadas por los dueños de la hacienda Santa Rosa del Arenal al tratar de reclamar su propiedad son un

13. José Manuel Restrepo, 23 de marzo de 1823, *Diario político y militar*, I: 11.

14. Sobre la Rebelión de la Navidad, véase Hart, *Slaves Who Abolished Slavery*, 244-273; Craton, *Testing the Chains*, 291-321.

15. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fols. 2, 8.

16. "Francisco de Paula Santander al ministro de Interior", 7 de septiembre de 1824, ALCC, Senado, Consultas, 58, fols. 43-44.

17. Véanse los censos de 1780 y 1825 para la provincia de Cartagena en Tovar Pinzón, *Convocatoria al poder del número*.

18. Sobre el orden público y los esclavos y haciendas abandonadas, véase Bell Lemus, "Deserciones, fugas, cimarronajes, rochelas", en *Cartagena de Indias*, 75-103; AGI, Cuba, 717, Cartagena, marzo de 1816. Puede verse un expediente del Congreso sobre el tema de la libertad de los esclavos-soldados en ALCC, Senado, Consultas, 58, fols. 28, 45-47.

ejemplo diciente de los problemas que tuvo la élite para restablecer su control sobre tierras y esclavos. Cuando el dueño de esta hacienda intentó venderla, en 1825, los esclavos, uno tras otro, empezaron a reclamar su estatus de hombres y mujeres libres, y después escaparon a la selva para evitar ser capturados.[19] Dos años después, los esclavos solicitaban y recibían de parte de las autoridades judiciales confirmación de su libertad.[20] El dueño de Santa Rosa no solo debía aceptar la pérdida de sus esclavos, sino que también tuvo que esperar hasta 1829 para obtener el reconocimiento legal de su propiedad, pues los esclavos habían reclamado la hacienda como propia.[21]

Las nuevas oportunidades que tenían los esclavos para alterar las relaciones sociales tradicionales también están ilustradas en las actividades de un grupo de esclavos de la ciudad de Mompox. Durante la Primera República, estos esclavos sacaron ventaja de la precaria posición de sus amos peninsulares, algunos de los cuales estaban bajo arresto domiciliario, obligándolos a darles cartas de libertad a un bajo precio bajo amenazas de denunciarlos como realistas a las autoridades patriotas.[22]

Las guerras también habían elevado las expectativas de los pardos y los habían familiarizado con las ideas revolucionarias. En sus propias plazas, los pardos escuchaban frecuentemente discursos políticos que resaltaban las ventajas del nuevo régimen, y los pardos que servían como soldados escuchaban múltiples discursos patriotas acerca de la libertad y la igualdad. En regiones como Cartagena, los pardos conformaban la mayor parte de las filas del ejército. Por lo tanto, ideas como libertad, igualdad, la lucha contra el despotismo y la gloria del patriotismo formaban parte intrínseca de sus quejas y amenazas raciales.[23] Integrantes de la élite frecuentemente interpretaban los reclamos políticos de los pardos como signos de sus ambiciones excesivas. Bolívar enfatizó este punto cuando en 1825 le advirtió al vicepresidente Santander que "la igualdad legal no es bastante por el espíritu que tiene el pueblo, que quiere que haya igualdad absoluta, tanto en lo público como en lo doméstico; y después querrá la pardocracia, que es su inclinación natural y única, para exterminio después de la clase privilegiada".[24] Unos pocos años antes, el gobernador de Cartagena había expresado sentimientos similares cuando explicó que las amenazas contra los

19. AGN, Anexo, Tierras de Bolívar, t. único, n.º 2883, fols. 78-80.

20. AGN, Anexo, Tierras de Bolívar, t. único, n.º 2883, fol. 83.

21. AGN, Anexo, Tierras de Bolívar, t. único, n.º 2883, fol. 84.

22. AGN, Anexo, Esclavos, 2, fol. 458.

23. Véase el capítulo 3.

24. "Simón Bolívar a Francisco de Paula Santander", 7 de abril de 1825, en Bolívar, *Obras completas*, 2: 114.

blancos provenían de hombres "no satisfechos en su ambición, ignorantes con las ventajas y distinciones que el gobierno y el público les conceden, caminan ingratamente hacia su exterminio inevitable".[25] Para la élite blanca, la guerra de colores era una aberración, un lamentable extravío de la Revolución haitiana que debía ser evitado a toda costa. Por lo tanto, veían el fantasma de la guerra de colores cada vez que los pardos atacaban su control político y social.

La guerra de colores no era solo un temor fantasmagórico de la élite blanca: también hacía parte del imaginario político de los pardos locales. Los pardos colombianos tenían múltiples oportunidades para enterarse de los eventos de Haití gracias a sus contactos con marineros haitianos. Por consiguiente, no es sorprendente que algunas referencias a la guerra de colores mencionen explícitamente la Revolución de Haití.[26] En 1823, por ejemplo, Juan Antonio Barbosa, un pasajero colombiano que viajaba de Cartagena a Kingston, escuchó a los marinos hablar sobre la posibilidad de una guerra de colores. Les informó a las autoridades colombianas sobre estas conversaciones, proveyéndolas con pasajes de su diario y comentarios acerca de lo que había oído. Su transcripción ofrece una fuente rara y confiable sobre la forma en la que los pardos hablaban de la guerra de colores —y la manera como sus ideas de la guerra de colores se reflejaban en el imaginario de la élite—.[27] Barbosa escribió en su diario: "Ayer ha habido una conversación de gran trascendencia en la tripulación acerca de una conspiración de negros en Colombia, la conversación fue larga y algunos decían que al fin vendría a parar en esto". Dos días después escribió nuevamente: "Volvió a promoverse en la tripulación la misma conversación. Esta conversación es promovida por cualquiera de los marineros colombianos diciendo que Colombia vendrá a ser como la isla de Santo Domingo".[28] Los marineros en su mayoría eran colombianos negros y mulatos (solo uno era blanco). Barbosa clarifica, sin embargo, que los marineros en ningún momento expresaron su propio deseo de participar en tal revolución: "la conversación de los marineros siempre era sostenida de una manera que no los comprometía pues, lamentándose de los trastornos que había sufrido el país, decían que los negros estaban

25. AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, 14, fols. 115-116.

26. Sobre la importancia de los marineros haitianos en la Primera República de Cartagena, véase el capítulo 2. Véase el recuento que hace el capítulo 3 de los juicios de Valentín Arcia y Remigio Márquez sobre los usos de imágenes haitianas en los conflictos locales. Sobre la influencia de la Revolución haitiana en el Caribe español, véase Julius S. Scott, "Common Wind"; Childs, "Black French General Arrived".

27. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 155. Este hecho es particularmente confiable porque su autor no buscaba acusar a nadie, sino solo hacer al Gobierno consciente de los pensamientos de los negros locales. No había coerción ni antagonismo personal envueltos en este hecho.

28. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 155.

muy alzados, como exceptuándose ellos de semejante conducta, y juzgando de allí que al fin habría una conspiración, pero siempre con aire de reprobación ellos".[29] Pero así Barbosa negara que tales conversaciones proveyeran bases suficientes para encarcelar a los marineros, los pensaba capaces de una rebelión. Aún más importante, pensaba que sus conversaciones demostraban "de un modo muy claro que la revolución está en la cabeza de todos los de esa clase de gente y que el que no haya pensado en ello se agregará inmediatamente a una facción tan luego como se verificase".[30]

Al igual que la élite, estos marineros asociaban la inestabilidad política con el desorden social y la guerra de colores. Además, lejos de aprobar una guerra de colores, se excluían a sí mismos de tan desapropiada actividad política. A pesar de estas similitudes con el discurso de la élite, las referencias a una guerra de colores tenían distintas connotaciones en boca de los pardos. Si la élite veía las amenazas sobre una guerra de colores como un signo de la excesiva ambición e ingratitud de los pardos, los pardos veían una guerra de colores como la consecuencia natural del fracaso de la élite de cumplir la promesa republicana de la igualdad. En palabras del mayor Valentín Arcia, "si en todos los lugares de Colombia se trataba a los de su calidad con el mismo desprecio, no quisiere Dios que se suscitase otra guerra de ellos contra los blancos".[31] A pesar del "no quisiere Dios" de Arcia, y el tono de desaprobación de los marineros, parecía haber un tono de expectativa en las referencias de los pardos a una guerra de colores. Lejos de ser vista como una pesadilla o una aberración republicana, la imagen de la guerra de colores de Haití se presentaba como una alternativa política a una república colombiana controlada por los blancos. La guerra de colores tal vez se justificaba si era la única manera de que los pardos alcanzaran su libertad e igualdad. Tal y como lo comentaban dos soldados pardos durante la revuelta de Padilla, "Ya sería siendo necesario concluir con el color blanco, pues la patria ellos la habían hecho, y que siendo ellos sus fundadores sin destruir a estos jamás gozarán su libertad".[32] Las amenazas raciales de los pardos también pudieron haber derivado de símbolos del radicalismo negro que aparecieron durante las guerras de Independencia. Padilla no fue el primero ni el último de los generales colombianos negros en ser acusado de fomentar una guerra de colores al tratar de utilizar las injusticias raciales para

29. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fol. 155.

30. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fol. 155.

31. AGN, República, Asuntos Criminales, 61, fols. 1143-1209.

32. Véase el capítulo 3.

ganar el apoyo de los pardos locales.[33] La importancia de estos generales negros como símbolos de la resistencia puede ser apreciada en el uso que les dio Calixto Noguera, a quien Mariano Montilla describe como un "desconocido hijo de la Patria" y un "sedicioso enemigo de los blancos". En 1822 Noguera había expresado su descontento con el Gobierno de Cartagena utilizando la imagen del general Piar, el general venezolano pardo ejecutado por Bolívar en 1817 por fomentar la guerra de colores. Noguera había dicho que así Piar "había sido muerto, no faltarían otros Piares en Cartagena".[34] Es notable que un cartagenero estuviera empleando la imagen de Piar cinco años después de su muerte: los pardos estaban claramente conscientes de las figuras de pardos importantes y de los conflictos raciales en otras regiones. Esto no debe generar sorpresa alguna, si se considera el grado en el que el ejército revolucionario movía pardos de ida y vuelta entre Venezuela, Colombia, Perú y Ecuador. En 1828 Noguera fue nuevamente acusado de querer liquidar a los blancos cuando se alió con Padilla a favor de la Convención.[35]

Aunque en algunos casos los rumores sobre una guerra de colores sobrevenían en respuesta a manifestaciones concretas de hostilidad racial, usualmente no eran más que un producto de la paranoia de la élite. Una manera de enfrentar este problema sería intentando determinar si algunos pardos realmente aspiraban a fomentar una guerra de colores, pero la evidencia disponible hace imposible tal determinación. Sin embargo, algo que la evidencia documental sí permite es un análisis de estos rumores como expresiones de las profundas tensiones sociales y políticas. Por consiguiente, una manera más útil de intentar comprender el significado de estos rumores es analizar los eventos que propiciaban su surgimiento. Desde esta perspectiva es posible comprender el tipo de tensiones políticas que desencadenaron rumores de una guerra de colores y el efecto que tales rumores tuvo sobre esas mismas tensiones.

Un estudio de las circunstancias que rodeaban los rumores de guerra de razas revela que estos surgían en momentos fundacionales de la formación de la república, cuando el grado y significado del cambio revolucionario y su influencia sobre las relaciones de poder entre negros y blancos estaban en juego. En algunos casos, los rumores coincidían con el acceso de un pardo a una

33. En 1816, el general venezolano Manuel Piar fue acusado de fomentar la guerra de colores y ejecutado por Bolívar. En 1831, José Domingo Espinar, un general negro de Panamá, sería blanco de acusaciones similares. Sobre el juicio de Piar, véase Lynch, *Spanish American Revolutions*, 210-212; "Bolívar y los caudillos"; "Proceso de Piar", en O'Leary, *Memorias*, 15: 351-423. Véase un estudio sobre José Domingo Espinar en Castillero Calvo, "El movimiento de 1830".

34. AGN, República, Guerra y Marina, 14, fols. 115-116.

35. "Mariano Montilla a Simón Bolívar", en O'Leary, *Memorias*, 29: 243.

posición de autoridad política. Por ejemplo, en los casos del alcalde Valentín Arcia, un carpintero pardo, y el coronel Remigio Márquez, que se convirtió en comandante general de la ciudad de Mompox, los rumores de una guerra de colores surgieron cuando los oficiales públicos pardos intentaron ejercer su autoridad sobre la élite blanca.

Otros rumores raciales coincidían con cambios políticos importantes, tales como el establecimiento de juntas revolucionarias o el llamado a convenciones constitucionales. Estos representaban verdaderos momentos fundacionales de la era revolucionaria, durante los cuales se debatía apasionadamente el significado de la tiranía, la anarquía, la demagogia, la igualdad y la libertad —junto con sus efectos en las relaciones sociales y raciales—. Por ejemplo, los rumores sobre una "juntica" contra los blancos en la ciudad de Honda coincidieron con el establecimiento de juntas revolucionarias en 1811.[36] De la misma manera, los rumores de una guerra de colores que surgieron durante la Primera República de Cartagena coincidieron con las elecciones para gobernador en 1814. Los conflictos entre dos bandos locales acerca de quién debía ser el nuevo gobernador dieron lugar a rumores sobre una conspiración de los pardos para ubicar a uno de los suyos en ese cargo.[37] La acusación contra el general José Prudencio Padilla coincidió con debates sobre la conveniencia de adoptar la Constitución de Bolivia en Colombia, durante la Convención Constitucional de Ocaña, en 1828. Rumores sobre una guerra de colores de nuevo volvieron a emerger en 1832 en Cartagena, Santa Marta y Mompox. Todos coincidieron no solo con la Rebelión de la Navidad, de Jamaica, sino con la derrota del partido bolivariano, los intentos de los liberales radicales por redefinir las relaciones de poder en Cartagena e incluso una reunión más de otra convención constitucional. En pocas palabras, los rumores de una guerra de colores coincidían con momentos en los que cambios políticos nacionales o locales promovían agudos conflictos y negociaciones sobre las relaciones raciales, sociales y políticas. Los rumores revelaban tanto la ansiedad de las élites ante la posibilidad de perder el control local como las crecientes expectativas políticas de los pardos. También revelan el hecho de que, en las primeras décadas del siglo XIX, no era claro cuáles eran, o serían, las maneras legítimas de tratar y controlar la desigualdad.

36. Véase el capítulo 3.

37. José Salvador de Narváez, "Operaciones del Ejército de Cartagena situado en la línea occidental del río Magdalena, desde el 22 de diciembre de 1814 hasta el 18 de enero de 1815, con motivo de lo ocurrido en el Colegio Electoral y Revisor el 17 de diciembre citado", 30 de enero de 1815, en Corrales, *Efemérides y anales*, 2: 172-176; Pedro Gual, "Primer oficio del gobernador de la provincia al secretario de Estado y Relaciones Exteriores del Gobierno de la Unión", 30 de enero de 1815, AGN, Restrepo, 5, fols. 115-116.

Detrás de la mayoría de estas supuestas conspiraciones raciales estaba la presión ejercida por los pardos para forzar a la élite a cumplir sus promesas de igualdad racial. Así los pardos estuvieran de acuerdo con la élite política acerca de las virtudes y conveniencia de la armonía racial y la igualdad, tenían una perspectiva muy distinta sobre si este ideal republicano se había realizado. A diferencia de la élite, ellos no pensaban que su lucha política por la igualdad racial había terminado. Una y otra vez, los pardos se quejaban de las persistentes prácticas de discriminación racial. El lenguaje que empleaban para expresar sus quejas queda ilustrado en la siguiente denuncia satírica de discriminación racial hecha en un café de Cartagena. Un artesano pardo publicó esta discriminación en un panfleto impreso que apareció en enero de 1832, unos pocos meses después del triunfo liberal y durante la reunión de 1831-1832 de la Convención Constitucional:

> AVISO:
> En el café, bollería y garito del Señor Cayetano Corrales, situado en la calle de San Agustín, se admite el dinero de todo el que tenga la necesidad de ir allí a gastarlo; pero solamente tienen derecho a tomar asiento, tertuliar, jugar los trucos y las barajas, entrar, salir en donde quiera y como gusten los señores de alta categoría; (pues, aquellos que llaman *blancos*) bien porque tienen dinero, o bien porque son procedentes de la sangre azul. Un artesano honrado, decente y hombre de bien si carece de aquellas eminentes cualidades y circunstancias, que largue los reales, bueno; pero debe también largarse luego, porque detenerse un punto en la asamblea de tan distinguidísimos señores, es un sacrílego atrevimiento. Viva la aristocracia, viva el envanecimiento de fatuos y mentecatos como el Sr. Corrales, y muera el que sin ser *blanco* [énfasis en el original] ni tener sangre azul, plata o charreteras tenga la poca vergüenza de ir a darle provecho, y a la vez motivo a que le desprecien y lo insulten si se detiene.
> UN PARDO HONRADO[38]

Este panfleto utiliza el lenguaje de denuncia racial empleado por la mayoría de los pardos acusados de odio racial hacia los blancos. Una característica que resalta en el panfleto es su énfasis en la naturaleza aristocrática de la desigualdad racial, un tema recurrente en el lenguaje racial de los primeros años de la República. La discriminación de pardos honestos era un signo del arrogante

38. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fol. 5.

comportamiento aristocrático. El panfleto enfrentaba la "arrogancia", "sangre azul" y "alta categoría" de los que discriminaban a los pardos, con la "decencia" de los artesanos victimizados, que encarnaban los valores republicanos del trabajo y la honestidad. El autor también estaba dispuesto a emplear términos y distinciones raciales. Pudo haber pensado que los términos *pardo* y *blanco* debían pertenecer al pasado, pero debido a que sus propias experiencias le demostraban lo contrario, los utilizó en público para exponer la discriminación. No estaba dispuesto a enterrar y silenciar la raza, mientras esta continuara siendo usada para discriminar a los pardos.

Pardos de origen social diferente parecían haber compartido la misma asociación que hacía la élite entre republicanismo y armonía racial con la idea de que una guerra de colores era indeseable. El senador pardo Remigio Márquez rechazó vehementemente cualquier conexión de su popularidad entre las clases bajas de Mompox y su color. Según él, tales ideas eran un insulto al pueblo de Mompox y signo de los intentos criminales de sus opositores de "sembrar principios tan detestables en nuestra República".[39] En el otro extremo del espectro social, los marineros pardos que se entretenían hablando de la inminencia de una guerra de colores en Colombia, lo hacían con un tono distante y desaprobatorio.[40] No obstante, así los pardos estuvieran de acuerdo con la conveniencia de la armonía e igualdad racial, no creían que su lucha política hubiera terminado y, por lo tanto, estaban dispuestos a hablar de sus problemas raciales abiertamente para denunciar la discriminación.[41] La franqueza del panfleto de "un pardo honrado" al denunciar la discriminación racial también puede ser observada entre un grupo de artesanos que se habían reunido a celebrar un bautizo. Mientras discutían la discriminación contra los pardos por parte de las autoridades locales, uno declaró, "que si un blanco tenía un pleito o le jugaba a un negro una herida, siempre al negro lo ponían en la cárcel y que con todo que conocieran la razón echaban al negro al presidio y el blanco se quedaba riendo".[42] Otro les dijo a sus compañeros artesanos: "Señores ustedes saben el estado en que están las artes ¿y no saben el porqué? Contestaron los circunstantes que por hallarse la Plaza tan escasa de dinero y en un estado deplorable a lo que repuso que era esa la razón pues consistía en

39. "Remigio Márquez a los señores del Senado Conservador", 22 de junio de 1823, AGN, República, Congreso, 25, fol. 567.

40. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 155.

41. Alejandro de la Fuente ha notado conflictos similares entre la élite y los afrocubanos sobre el significado e implicaciones del mito nacionalista de la democracia racial en la Cuba posindependentista. Véase De la Fuente, *Nation for All*, 28-30.l

42. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 353.

ocho o diez blancos".[43] Arcia denunció las dificultades que tenían los oficiales públicos pardos para asegurarse el respeto de la élite blanca, y Padilla condenó la discriminación contra los pardos en los ascensos militares.[44] Si para la élite blanca el lenguaje racial era algo que debía ser públicamente silenciado y la armonía racial una realidad, para los pardos la armonía racial era solo un futuro anhelado y el color una categoría demasiado presente que debería pertenecer, pero todavía no pertenecía, al pasado. La diferencia no estribaba en los valores expuestos, sino en el significado, los efectos y el uso político de estos mismos valores.

Las autoridades judiciales de Cartagena declararon "impreso subversivo" el panfleto firmado por "un pardo honrado". Su autor, Agustín Martínez, fue acusado de sedición y condenado a dos años de destierro.[45] Su lección fue clara: era peligroso buscar una reparación pública de la discriminación racial. Su experiencia no fue excepcional: en 1822, el alcalde Arcia enfrentó un largo juicio por haber escrito un diálogo que denunciaba abiertamente la persistencia de la discriminación racial y social. Así haya sido finalmente liberado por las autoridades centrales, primero tuvo que sufrir encarcelamientos en Cartagena y Bogotá. Los cincuenta artesanos que en 1833, durante un bautizo, discutieron acerca de la discriminación fueron encarcelados por pretender "robar, asesinar y, tal vez, destruir el Gobierno". Cuando el Gobierno decidió que la supuesta conspiración había sido solo un acto propio de la borrachera, los artesanos fueron puestos en libertad.[46] El senador Márquez fue obligado a abandonar su pueblo; pero así nunca haya estado encarcelado y el Congreso finalmente lo declarara inocente, tuvo que soportar la tensión y humillación de un juicio por sedición.[47] Otros pardos fueron menos afortunados: el general Padilla, que utilizó su prestigio y su popularidad entre los pardos para defender al bando a favor de Santander, fue ejecutado; dos de los supuestos líderes de conspiraciones raciales que tuvieron lugar en Santa Marta y Mompox en 1832 sufrieron el mismo destino, mientras que dos de sus cómplices fueron desterrados. Cada uno de esos juicios transmitía el mensaje de que denunciar públicamente las injusticias raciales era peligroso y podía traer consigo fatales consecuencias personales y políticas.

Los casos criminales contra los pardos acusados de sedición y odio racial revelan los mecanismos mediante los cuales las autoridades locales inscribieron

43. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fol. 353.
44. Véanse las historias de Arcia y Padilla en el capítulo 3.
45. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fol. 102.
46. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fols. 351-353.
47. Véase el capítulo 3.

la expresión de injusticias raciales en el lenguaje de la guerra de colores. Los testimonios de la élite blanca no solo revelan lo reacios que eran para aceptar la autoridad de un pardo —lo que no es sorprendente—, sino también su dificultad para expresar su antagonismo en forma legítima. Las élites no podían acusar abiertamente a los pardos de no saber cuál era su lugar, ni de irrespetar las jerarquías "naturales", porque tales ideas habían sido declaradas despóticas y antipatrióticas. En realidad, ninguno de estos pardos fue acusado o castigado por denunciar el racismo; por el contrario, fueron sujetos a juicio por fomentar la guerra de colores. Al interpretar los desafíos a la autoridad de la élite como enemistad racial, la élite blanca logró extraer las acciones de los pardos de la esfera de la política legítima.

Las élites locales se referían a la armonía racial como a algo que ya había sido alcanzado: la proponían como una realidad presente, no como algo que debía ser logrado; describían sus pueblos como lugares donde la paz y armonía racial ya reinaban. Los complejos conflictos del alcalde Arcia con la élite local blanca, por ejemplo, eran resumidos de la siguiente manera: "él no cesa un punto de declamar contra la clase de individuos blancos, sin reflexión de que todos somos miembros indistintos de la sociedad. Él se ha propuesto dividir el maridaje en que este vecindario tranquilo ha reposado, inspirando una aversión criminal contra los blancos".[48] Como la armonía e igualdad ya estaban presentes, los reclamos de Arcia solo podían ser una manifestación de su odio por los blancos. De igual manera, las acusaciones contra el senador Márquez argumentaban que antes de su llegada, la ciudad de Mompox disfrutaba de una "paz octaviana" y una "unión fraternal" entre blancos y pardos.[49]

Una vez declaradas innecesarias, las denuncias de discriminación racial se convertían en peligrosos intentos de destruir el orden público. Las denuncias políticas de los pardos, pensadas como intentos legítimos de imponer la igualdad republicana sobre los bandos elitistas y despóticos, eran descritas como inminentes intentos facciosos de promover una guerra de colores. En consecuencia, la élite blanca atribuía cualquier expresión de conflicto racial a la mala influencia de unas pocas figuras disruptivas que se habían dado a la tarea de destruir la unión, paz y tranquilidad de sus pueblos. Como vimos en el caso del senador Márquez, sus enemigos llegaron al extremo de acusarlo de llamar la atención sobre la presencia de blancos y pardos en la ciudad.[50] Al asociar las injusticias raciales con la guerra de colores, las autoridades locales las inscribieron

48. AGN, República, Asuntos Criminales, 61, fols. 1143-1209.

49. AGN, República, Historia, I, fols. 168-169.

50. AGN, República, Historia, I, fols. 168-169.

en un discurso general de revolución y sedición. Las autoridades, por ejemplo, dejaron por completo de lado los reclamos expuestos en el pasquín de "un pardo honrado", al presentarlos como un pretexto que ocultaba intenciones oscuras. Su autor fue acusado y sentenciado por sus "expresiones alarmantes y amenazadoras contra el gobierno legítimo" y por ideas que probaban "un ánimo decidido a excitar una conmoción popular".[51] También fue acusado de promover "ideas sediciosas" contra el Gobierno, ideas capaces de "excitar la rebelión o por lo menos perturbar el orden público". El fiscal recalcó que desde la publicación de su pasquín, la ciudad de Cartagena se había mantenido en "inquietud y zozobra [...] temiendo por momentos una insurrección".[52]

De esta forma, la élite invertía las ideas de victimización. Los pardos dejaban de ser víctimas de discriminación y se convertían en agentes del odio racial, mientras que la élite dejaba ser defensora de las jerarquías raciales para convertirse en víctima del odio racial. La idea de la discriminación racial no tenía lugar en un discurso elitista que declaraba la igualdad como algo ya alcanzado. Debido a su asociación con la guerra de colores y la sedición, los debates abiertos sobre la raza y la discriminación racial fueron tildados de *antinacionales*, y por lo tanto, excluidos del discurso político público legítimo.

Un factor adicional que ayudó a fortalecer la asociación entre la injusticia racial y la guerra de colores fue el uso de acusaciones de guerra de colores contra los liberales. En Cartagena esta táctica fue utilizada por los bolivarianos y, luego de su derrota, por los representantes del nuevo gobierno de Santander. En 1828 el gobernador de Cartagena, Mariano Montilla, uso esta táctica exitosamente para deslegitimar el intento de Padilla de convertirse en el campeón del bloque santanderista. Esta acusación también ayudó a manchar la reputación de los diputados liberales que defendieron a Padilla en la Convención de Ocaña, quienes no titubearon en acusar a sus oponentes de discriminación racial. En los casos concretos en los que la Convención cuestionaba las acciones y posiciones de los afrocolombianos, los liberales solían defenderlos. Por ejemplo, cuando la Convención debatió si Antonio Baena, un diputado proveniente de Cartagena, cumplía los requisitos para ser admitido en la Asamblea, los liberales lo apoyaron unánimemente. Francisco del Real, un amigo cercano de Baena, fue su defensor más fervoroso, y habló extensamente a su favor. Según el testimonio de Daniel O'Leary, Del Real, "no satisfecho con palabras Lloró", y en su discurso "atacó muy particularmente a los aristócratas

51. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fol. 102.

52. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fol. 102.

que se oponían a su admisión" solo "porque pertenecía a cierta clase".[53] De la misma manera, cuando en la Convención se discutió la revuelta de Cartagena, los liberales apoyaron a Padilla. La franqueza de los liberales ante los asuntos raciales contrastaba radicalmente con la visión de los bolivarianos, quienes consideraban imprudente cualquier debate público sobre el conflicto o la discriminación racial.[54]

Los liberales pagaron un precio muy alto por apoyar a Padilla, ya que de ser los legítimos defensores de las instituciones republicanas pasaron a ser vistos como promotores del caos y el desorden social. Su vínculo con Padilla los puso a la defensiva. El 10 de abril, Bolívar le envío una fuerte carta a la Convención en la que acusaba a sus integrantes de aplaudir una rebelión contra el orden, la disciplina militar y la seguridad pública.[55] El fiel secretario de Bolívar, Daniel O'Leary, notó el pánico y la vergüenza que el mensaje de Bolívar había causado entre los *sans-culottes*. Según él, su imprudencia al apoyar a Padilla había dado al bando a favor de Bolívar una oportunidad invaluable para destruir la Convención, debido a que los veintiséis diputados que habían votado por Padilla podían ser acusados de rebelión.[56] Incluso el vicepresidente Santander tuvo que defenderse de las acusaciones de complicidad en los eventos de Cartagena. En un comunicado a los colombianos, declaró que él solo era culpable de amar la libertad y de haber sido amigo de Padilla desde 1818, quien, le recordó al público, era un Benemérito de la Patria.[57]

Entre 1831 y 1832, los liberales enfrentaron una vez más cargos por promover la guerra de colores. Las circunstancias nacionales y locales habían cambiado. El bando a favor de Bolívar había sido derrotado en Bogotá y sus representantes en Cartagena habían sido destituidos en abril de 1831, después de una insurrección regional.[58] Animado por estos cambios, un grupo de liberales cartageneros organizó la sociedad de Veteranos Defensores de la Libertad, entre cuyos integrantes había reconocidos liberales pardos, como Juan José

53. "Daniel O'Leary a Simón Bolívar", 9 de abril de 1828, en O'Leary, *Memorias*, 29: 199.

54. "Daniel O'Leary a Simón Bolívar", 9 de abril de 1828, 20 de marzo de 1828, ambas en O'Leary, *Memorias*, 29: 170, 199.

55. "Mensaje del Libertador sobre los asuntos de Cartagena", Bucaramanga, 10 de abril de 1828, en O'Leary, *Memorias*, 29: 249.

56. "Daniel O'Leary a Simón Bolívar", Ocaña, 26 de abril de 1828, 25 de abril de 1828, ambas en O'Leary, *Memorias*, 29: 248, 252-253.

57. "Proclamas a los colombianos", Ocaña, 28 de abril de 1828, en Caicedo, Trujillo de Epps y Anzola de Pineda, *La Convención de Ocaña*, 3: 250.

58. Lemaitre, *Historia general*, 4: 63-75.

Nieto, Calixto Noguera y Juan Madiedo.[59] El Gobierno local no tardó en ver las actividades de los Veteranos liberales, particularmente las de sus integrantes pardos, como una amenaza al orden social. Muy temprano, en septiembre de 1831, la nueva autoridad civil de Cartagena, Manuel Romay, escribió que

> ... la sociedad de los Veteranos se instaló en esta plaza sin conocimiento del gobierno y sin que se haya podido hacerla conformar con la ley en la materia [...] los principales de sus miembros se han encargado de redactar casi todos los periódicos de la ciudad, y en ellos dan bien a conocer sus intenciones y aspiraciones. Se teme bastante que de la Sociedad resulte la subversión del orden.[60]

Romay y el comandante general de la región inicialmente decidieron ser prudentes, debido a que la Sociedad gozaba de apoyo y protección en la ciudad —apoyo que seguramente se debía a la larga y activa trayectoria de sus integrantes a favor de la causa liberal—.

Pese a que no queda perfectamente claro cuáles eran "las intenciones y aspiraciones" de los Veteranos liberales, de una cosa no hay duda: ellos buscaban desempeñar un papel activo en la política. Publicaban varios periódicos en los que no temían denunciar las deficiencias del gobierno a la hora de cumplir las aspiraciones liberales; no tenían pelos en la lengua a la hora de denunciar a sus oponentes políticos y de exigir al Gobierno que tomara una posición fuerte respecto a los "déspotas y oligarcas" que habían apoyado al gobierno anterior.[61] Es significativo que dos de las acusaciones que el gobernador hizo a los Veteranos fueran provocadas por sus denuncias sobre su incapacidad para lograr los cambios sociales y políticos que solicitaban los liberales. De hecho, el gobierno liberal solo había estado en el poder por dos meses, cuando el gobernador Vicente García del Real encarceló al *veterano* Francisco Correa por sedición. Su encarcelación y juicio se basaron en el testimonio de un solo testigo que había escuchado a Correa comentar sobre "el peligro en que estaba la patria y la necesidad que había de una conmoción popular para poner el mando de la provincia en otras manos por la mucha apatía que observaba en el actual gobernador Vicente García del Real".[62]

59. "Sociedad de Veteranos Defensores de la Libertad", en Corrales, *Efemérides y anales*, 3: 104-105.

60. "Manuel Romay al vicepresidente Domingo Caycedo", Cartagena, 2 de setiembre de 1831, en Caycedo, *Archivo epistolar*, 3: 160-161.

61. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fols. 121-124. Sobre las activa publicación de los Veteranos en Cartagena, véase Helg, *Liberty and Equality*, 231.

62. AGN, República, Ministerio de Interior, I, fols. 157-158.

Correa fue liberado por falta de pruebas, pero el gobernador continuó levantando acusaciones contra los Veteranos pardos. Por ejemplo, acusó a Juan Madiedo, director de los Veteranos, por cuestionar la legitimidad de su gobierno. Madiedo no solo había denunciado la inconstitucionalidad del encarcelamiento de Francisco Correa, sino que también había declarado que el gobernador García del Real apenas ejercía una "autoridad tolerada" como integrante de la anterior administración. Madiedo, decía él, iba a demostrar estos reclamos y a denunciar al gobierno ante la prensa.[63] Las palabras de Madiedo revelan su creencia en que la autoridad del gobierno solo descansaba en la voluntad de los ciudadanos de aceptarlo, y que él tenía todo el derecho de acudir a la prensa para denunciar a un gobierno ilegítimo. De hecho, la táctica que más incomodaba al gobernador García del Real era el uso activo que los Veteranos le daban a la prensa. Según él, Madiedo "siempre está viendo el modo de injuriar a los magistrados y a los particulares con su escritos e invenciones". El gobernador García del Real le solicitó al vicepresidente que tomara medidas contra los Veteranos, porque "son hombres perjudiciales a la tranquilidad de esta provincia que tendrán constantemente en inquietud y revuelta". En la versión apocalíptica del gobernador, "no habrá comercio, por la desconfianza que reinará, los honrados ciudadanos siempre serán insultados, mayormente por la prensa".

Los Veteranos también representaban una tradición política que no temía denunciar la discriminación contra los pardos. Honraban a Padilla abiertamente, quien había denunciado la discriminación racial en 1824 y de nuevo en 1828. Uno de sus líderes, Calixto Noguera, había sido acusado en 1822 de ser un sedicioso enemigo de los blancos por exaltar abiertamente la memoria del general pardo Manuel Piar.[64] En 1828, el gobernador de nuevo acusó a Noguera de ser enemigo de los blancos por apoyar a Padilla.[65] Tras el triunfo liberal, los pardos continuaron la costumbre de denunciar la discriminación racial con la publicación, en enero de 1832, del panfleto de "un pardo honrado". Su autor, Agustín Martínez era cuñado del *veterano* Julián Figueroa, un hecho que fue utilizado por el gobernador para apoyar su caracterización de los *veteranos* como peligrosos y subversivos.[66]

El nuevo gobierno continuó la táctica política del anterior gobierno conservador de Mariano Montilla de asociar el liberalismo radical con la guerra de colores y la sedición. Al igual que su predecesor, el gobernador García del

63. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 110.

64. AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, 14, fol. 115.

65. "Mariano Montilla a Simón Bolívar", en O'Leary *Memorias*, 29: 243.

66. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fol. 4.

Real pretendía deslegitimar las actividades de sus oponentes liberales pardos vinculándolos con la guerra de colores. Según él, Juan Madiedo, Julián Figueroa, Manuel Azanza, Pedro Laza y Manuel Vives —todos, menos el último, eran integrantes de los Veteranos— eran "hombres turbulentos bajo la capa de liberales" que predicaban y promovían la rebelión. El gobernador García del Real conjeturaba que, si estos hombres no eran contenidos, "cualquier movimiento de revolución [podía] degenerar en la de clases [de colores]".[67] Para fortalecer sus denuncias, el gobernador vinculó a los Veteranos con la impresión del cartel de "un pardo honrado" y con los recientes temores raciales en Riohacha, Santa Marta y Mompox, que habían terminado con la ejecución de tres hombres. Por consiguiente, los liberales radicales, por lo regular pardos, no eran verdaderos liberales, sino sediciosos defensores de la guerra de colores y la rebelión.[68] Este vínculo entre el radicalismo liberal y la guerra de colores afectaría la legitimidad de las quejas raciales, que se habían vuelto parte de una más amplia retórica liberal antiaristocrática, como había ocurrido en la Convención de Ocaña de 1828. Por el contario, los radicales liberales aprendieron que pagarían un precio muy alto por haber jugado la carta racial a favor de sus seguidores pardos, pues los asociaba con la guerra de colores y la sedición, e incluso podía obligarlos a dejar de utilizar un lenguaje racial explícito.

De muchas maneras, estos años prolongaron el debate sobre el significado de la participación política de los pardos, que había comenzado durante la Primera República y que continuaría a lo largo del siglo XIX.[69] Un bando buscaba reivindicar a los Veteranos pardos como honorables defensores de los valores republicanos. No deja de ser significativo que uno de los primeros

67. AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fol. 4; AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fols. 158-160, 124; AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fol. 4. Sobre los nombres de los Veteranos véase "Sociedad de Veteranos Defensores de la Libertad", en Corrales, *Efemérides y anales*, 3: 104-105.

68. En su estudio de los Veteranos y la revuelta liberal de 1831, Helg argumenta que esta revuelta siguió los patrones tradicionales de la ciudadanía jerárquica, en la que las clases bajas no disfrutaban de autonomía política. Ella basa su argumento en el papel protagónico que desempeñó la élite en el triunfo de las las tropas liberales en Cartagena, en el hecho de que la prensa liberal no hacía mención alguna de temas raciales y en la suposición de que la mención que Restrepo hizo en 1831 de una conspiración racial era resultado de sus continuos temores de una pardocracia. Véase Helg, *Liberty and Equality*, 232-234. Sin embargo, los archivos del Ministerio de Interior demuestran que aunque la prensa oficial no hacía menciones explícitas de temas raciales, carteles como el de "un pardo honrado" sí lo hacían. Además, las conspiraciones raciales eran tan serias que muchos hombres eran ejecutados o desaparecidos debido a ellas. Por último, la activa participación política de los pardos representaba en sí misma —perceptiblemente— un desafío activo al poder tradicional de la élite blanca.

69. Al menos hasta la década de 1870, los conservadores continuaron utilizando acusaciones de guerra de colores para opacar a los liberales. Véase Sanders, *Contentious Republicans*, 164.

hechos patrocinados por los Veteranos fuera una ceremonia para restaurar la gloria del general Padilla reivindicando su memoria y celebrándolo como un mártir de la libertad que, después de su heroica contribución a la libertad de Colombia, había sido víctima de la tiranía de Montilla y Bolívar. El majestuoso funeral de Padilla tuvo lugar en la catedral de la ciudad y fue presidido por el obispo. Así no se sepa con certeza si los Veteranos iniciaron este acto, no se puede negar que jugaron un papel crucial y visible en su realización: asistieron al funeral vestidos con traje negro de luto sobre el que se cruzaba una banda liberal roja; pronunciaron largos discursos y enviaron representantes a presentar sus condolencias a los familiares de Padilla. Esta conmemoración de la gloria de Padilla tenía un enorme significado simbólico: Padilla representaba el protagonismo político de los pardos en la construcción de la madre patria, un papel que los Veteranos querían continuar. También simbolizaba la conexión entre la igualdad racial y la retórica republicana antiaristocrática de la Revolución. La construcción de la imagen de Padilla como un mártir opuesto a la tiranía proveía una moraleja que expresaba valores políticos estimados por los Veteranos. No solo resaltaba el papel militar de los pardos en la construcción de la República, sino que también representaba las represiones con que la tiranía castigaba a los liberales y veteranos de guerra pardos.

La lectura que hacían los conservadores del activismo político de los pardos ofrecía una imagen muy distinta de ese fenómeno. Según José Manuel Restrepo, historiador y ministro de Interior, en Cartagena los pardos eran "temibles".[70] Restrepo describió en su *Diario* de esta manera la política de los pardos: "en Cartagena hay sus movimientos. El partido demagógico ha querido deponer a las autoridades y [poner como] gobernador a un Madiedo [para más señas, Juan Madiedo, el presidente de los Veteranos], que es loco charlatán". Restrepo concluye diciendo que "todo esto anuncia que los ánimos no se hallan tranquilos y que aún existe un espíritu de revolución".[71] La narración de Restrepo transforma a los Veteranos en demagogos y a su líder en un "charlatán" carente de cualquier legitimidad. En juego estaba el hecho de si los republicanos pardos debían ser inmortalizados como héroes que lucharon por la libertad o como demagogos y "locos charlatanes" que pretendían acabar con el orden y promover una guerra de colores.

El discurso nacionalista de armonía racial se fortaleció aún más gracias a las formas en las que los actores locales —los pardos y la élite— se relacionaban con el Gobierno central. Ni las autoridades locales ni los pardos podían dar

70. José Manuel Restrepo, *Diario político y militar*, 2: 294. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 353; AGN, República, Gobernación de Cartagena, 42, fol. 5.

71. José Manuel Restrepo, *Diario político y miliar*, 2: 220.

por sentado el apoyo del Gobierno central, pues este se encontraba dividido en varias instituciones, tales como el Congreso, la Corte Suprema y el Ministerio de Interior, que respondían a los conflictos raciales de maneras diferentes y a veces contradictorias. No todos los pardos, por ejemplo, eran hallados culpables por las autoridades centrales. En unos cuantos casos, el Gobierno central no solo declaró a algunos pardos inocentes, sino que acusó a la élite local.[72] En otras ocasiones desestimó la gravedad de los pronunciamientos raciales de los pardos. En una oportunidad, el ministro de Interior no solo descartó la supuesta gravedad de los pronunciamientos raciales de unos pardos, declarándolos un acto inconsecuente, resultado de una borrachera, sino que aprovechó para recordarle al Gobierno de Cartagena "que es importante al igual que justo" asegurar que una ecuánime administración de la justicia elimine cualquier residuo de los antiguos resentimientos raciales entre los distintos sectores de la población.[73] Por otro lado, en el caso de Padilla, la mayoría del Congreso Constitucional de Ocaña lo apoyó al principio, pero el Gobierno central de Bogotá decretó su ejecución. En algunos otros casos, las autoridades centrales simplemente aceptaban las decisiones locales.

La obtención de una decisión favorable de las autoridades centrales dependía, entre otras cosas, de la habilidad del actor para enmarcar su posición en principios republicanos legítimos. La debida expresión de apoyo a la igualdad racial y al orden público era particularmente importante. Cuando los pardos denunciaban la injusticia racial, las autoridades locales se veían obligadas a convencer al Estado de sus logros en la promoción de la armonía e igualdad racial en sus pueblos. Por ejemplo, el gobernador de Cartagena sintió que era su deber mencionar "el celo y cuidado [...] con que he procurado entretejer las diferentes clases de individuos de este departamento" antes de denunciar a Calixto Noguera como "sedicioso enemigo de los blancos". Las élites locales necesitaban clarificar que cualquier conflicto racial que sucediera en sus pueblos nunca tenía origen en su comportamiento discriminatorio. Por el contrario, según palabras del gobernador de Cartagena, surgía por la "ambición ignorante" de personas que, no satisfechas "con las ventajas y distinciones que el gobierno y el público les concede, caminan ingratamente hacia su exterminio inevitable".[74] Por consiguiente, cada vez que los pardos trataban el tema de la discriminación racial, las élites locales, además de oprimirlos y silenciarlos, se sentían obligadas a reiterar su compromiso público con la igualdad racial.

72. Véanse los casos de Pérez y Márquez en el capítulo 3.

73. AGN, República, Ministerio de Interior, 1, fol. 351.

74. AGN, República, Secretaría de Guerra y Marina, 14, fol. 115.

Así fue como el Estado central desempeñó un papel crucial en la transformación de las denuncias de discriminación en un tabú, no solo por medio de la represión, sino también manteniendo y defendiendo la idea de una armonía racial. Siempre y cuando el Gobierno central continuara forzando a unas élites recalcitrantes a un mayor grado de igualdad racial del que estaban dispuestas a aceptar, la ficción de la armonía racial se mantendría.

Durante las primeras décadas del siglo XIX, los conflictos entre los pardos y la élite sentaron las bases de las ideas nacionalistas colombianas de una armonía racial. Por un lado, la presión de los pardos forzó a la élite a afianzar la ideología oficial de armonía racial; por otro, la represión de la élite mediante ejecuciones, encarcelamientos, desapariciones, así como su énfasis en la naturaleza antinacionalista de la identificación racial hizo que los pardos concluyeran que la denuncia pública de la discriminación racial era peligrosa, además de ser antipatriótica. Es posible concluir que la represión de la élite finalmente forzó a los pardos a encontrar formas alternativas, no racialmente explícitas, de expresar sus aspiraciones y reclamos sociales y políticos. Al mismo tiempo, los conflictos entre los pardos y la élite eliminaron del discurso público y oficial de las élites las expresiones racistas. La élite se vio obligada a adaptar sus prácticas de exclusión a la igualdad legal y al respeto político de la retórica de armonía racial. Por consiguiente, esos años sentaron las bases de una de las características más sobresalientes de las ideologías raciales hispanoamericanas: la ausencia de un racismo abierto y público en las políticas del Estado. Sin importar cuál fuera el grado de sus deseos y prácticas de exclusión, las élites hispanoamericanas tuvieron que adecuarse a las ideologías nacionalistas de igualdad y armonía racial.

6
Conclusión

Los ideales de libertad, igualdad y ciudadanía de la Ilustración tal vez enfrentaron sus mayores retos y alcanzaron sus consecuencias más dramáticas en las colonias americanas. Aquí, estos ideales confrontaron directamente sus opuestos más extremos: la esclavitud, el colonialismo y el racismo. El poder de estos opuestos solo era igualado por la violencia y duración de las luchas para resolverlos. Fue en América donde la democracia se vinculó por primera vez con la igualdad humana sin consideración alguna de raza y origen geográfico, y fue aquí que las guerras anticolonialistas enfrentaron por vez primera una pregunta que se volvería común durante las guerras anticolonialistas de la era moderna: ¿Cómo construir identidades nacionales unificadoras en sociedades atormentadas por el racismo y los conflictos étnicos y raciales? La respuesta a esta pregunta, nunca fácil ni automática, no estuvo determinada solo por las élites blancas: también lo estuvo por los indígenas y las gentes de ascendencia africana.

Un aspecto fascinante de esta historia es la manera como varias regiones de las Américas construyeron diferentes imaginarios raciales nacionales de unos pasados similares de esclavitud y colonialismo. Es necesario investigar más sobre el impacto de la era de las revoluciones en las relaciones raciales modernas; sin embargo, podemos identificar algunas características comunes del impacto de las revoluciones en la región americana. A finales del siglo xviii, los criollos blancos, a lo largo y ancho de las Américas, trataban de reafirmar su identidad europea para enfrentar un nuevo contexto imperial que cuestionaba recurrentemente la igualdad de los blancos nacidos en Europa y los nacidos en América. Científicos europeos como De Pauw, Buffon y el abad Raynal habían popularizado la idea de la inferioridad americana, argumentando que su geografía tenía efectos degenerativos en los animales, plantas y hombres. Esta degeneración se extendía a los americanos de ascendencia europea, quienes supuestamente sufrían los maléficos efectos del ambiente americano. Intelectuales coloniales como Thomas Jefferson y Francisco Xavier Clavijero respondieron en defensa de la naturaleza y los habitantes de las Américas. Los colonos

blancos también enfrentaron acusaciones de mezcla racial que ponían en duda su igualdad con los blancos nacidos en Europa.[1] Además, en el último cuarto del siglo XVIII, los colonos blancos vieron su primacía racial y social puesta en riesgo por cambios demográficos y nuevas políticas imperiales. En Colombia, Venezuela y Santo Domingo, los criollos blancos respondieron con indignación y rabia a las reformas coloniales que reconocían la importancia demográfica y económica de las gentes libres de ascendencia africana y fomentaban su lealtad y participación en las milicias.[2] Amenazados por estos cambios, los colonos blancos a lo largo y ancho de las Américas enfatizaron su ascendencia europea y la diferencia entre ellos y los negros y mulatos locales. En 1795, el cabildo de Caracas le escribió a la Corona acerca de la necesidad de "contener a los Pardos en la subordinación en que están, y deben continuar sin necesidad de que la Lei los confunda con los blancos que aborrecen y detestan esta unión".[3] En los Estados Unidos, James Otis también insistía en que las colonias del norte estaban "bien colonizadas, no como la gente en Inglaterra erróneamente creía, con un mestizaje compuesto de inglés, indio y negro; sino por británicos blancos y libres".[4] En Haití, el intelectual y colono blanco Emilien Petit propuso una estricta segregación racial como una manera de fortalecer la identidad francesa y lealtad de los colonos.[5] Pero así hubiera parecido, a finales del siglo XVIII, que los criollos blancos de las Américas construirían una identidad nacional americana exclusivamente blanca, solo los Estados Unidos siguieron este rumbo.

Para la década de 1820 los colombianos habían desarrollado una ideología nacionalista que proclamaba la igualdad y armonía de su población de ascendencia europea, africana o indígena. Esta transformación ideológica reflejaba cambios similares en otras repúblicas hispanoamericanas y anticipaba la ideología racial de los patriotas cubanos de finales del siglo XIX. En contraste, Haití había construido una identidad nacionalista que excluía a los blancos. Únicamente los Estados Unidos habían construido una identidad nacional blanca que excluía a los que no eran blancos de su comunidad nacional imaginada. Tan divergentes rumbos continentales eran el producto de las guerras anticolonialistas de la era de la revolución, durante las cuales las nuevas naciones americanas desarrollaron sus nuevas identidades nacionales y lidiaron con el problema de quién sería incluido y quién excluido.

1. Gerbi, *Dispute of the New World*, 3-79, 195-208, 252-268.
2. Sobre Santo Domingo, véase Garrigus, *Before Haiti*, 123.
3. "Informe que el Ayuntamiento de Caracas", 293.
4. Otis, *Rights of the British Colonies*, 36.
5. Garrigus, *Before Haiti*, 111-114. Otros ejemplos de esta línea de pensamiento pueden encontrarse en los capítulos 3 y 4.

Estas guerras fueron un instrumento para crear las identidades colectivas que distinguieron a las nuevas naciones de sus predecesoras metrópolis europeas. En Colombia, el nacionalismo insurgente en gran parte fue construido en oposición a España. Como Linda Colley explica con claridad, "hombres y mujeres deciden quiénes son, en relación a quién y qué no son".[6] Claramente, Colombia no era España. En gran medida, los patriotas se diferenciaban a sí mismos de España en términos políticos. España era vieja y despótica, mientras Colombia era nueva, libre y llena de potencial. Colombia era una tierra de nuevas oportunidades, donde la felicidad y la virtud política eran posibles.[7] España representaba todo lo que podía poner en peligro el futuro potencial de Colombia. El colonialismo español frenaba el desarrollo económico de Colombia por medio de impuestos excesivos, monopolios estatales y leyes contra el libre comercio. El oscurantismo español había mantenido a los criollos en la ignorancia, y la tiranía española les había impedido adquirir las herramientas necesarias para autogobernarse. Solo libre del dominio español podría Colombia alcanzar su potencial natural. Las ideas raciales patriotas encajaban en estas dicotomías. La tiranía española había causado las diferencias raciales en Colombia. Españoles crueles habían diezmado las poblaciones indígenas e importado esclavos a las Américas. El antagonismo racial que existía entre los colombianos era el resultado de una historia de crueldad e indiferencia española hacia negros e indígenas. En Cádiz, los españoles les habían negado a las gentes de ascendencia africana el justo beneficio de la plena ciudadanía. En contraste, los colombianos amaban a sus compatriotas, sin importar su color; se oponían a la discriminación racial y a la esclavitud, que despreciaban como elementos de un antiguo régimen despótico. En la República solo podían reinar la ilustración, la armonía y la unidad.

Si este periodo exaltó por vez primera el principio de la igualdad racial como un valor fundamental de las democracias modernas, también impuso límites a su plena implementación. En Colombia, los negros habían participado activamente en las guerras de Independencia y habían sido instrumentalizados para establecer y consolidar el compromiso estatal oficial con la igualdad racial y la eliminación de cualquier forma de discriminación legal. La participación política de los negros, sin embargo, no era fácil de controlar. Los pardos se habían unido al movimiento patriota como conciudadanos con igualdad de derechos; les habían dicho que eran el pueblo soberano. Sin embargo, el significado de esta participación era poco claro y muy debatido. Los pardos presionaban

6. Colley, *Britons*, 6.

7. Sobre las visiones que los patriotas tenían de América, véase Guerra, *Modernidad e independencias*, 348.

por ideas de justicia e igualdad que iban más allá de las de la élite, lo que representaba un reto muy grande para el control social y político de la élite tradicional. Los temores a una guerra de colores tendían a emerger cuando la presión de los pardos parecía ser más amenazante. Para los cartageneros contemporáneos, Haití, incluso más aún que la Francia jacobina, simbolizaba los excesos revolucionarios de un mundo puesto de cabeza. Y, si bien se elevaron algunas acusaciones de jacobinismo, estas no adquirieron la relevancia de las acusaciones relacionadas con la guerra de colores. Las imágenes de negros haitianos revolucionarios tenían mayor resonancia en una región donde los patriotas pardos retaban el control político y social de la élite criolla. En algunas ocasiones, los rumores de una guerra contra los blancos emergían cuando los pardos ascendían a posiciones políticas que les daban poder sobre la élite blanca. Los pardos con autoridad política eran figuras con una gran carga simbólica, ya que representaban el cambio revolucionario. En otras ocasiones, los rumores surgían en momentos políticos fundacionales, tales como la congregación de las juntas o convenciones constitucionales. Las insurrecciones armadas y los apasionados debates políticos que regularmente acompañaban estas coyunturas políticas provocaban profundos miedos e incertidumbres sobre las nuevas relaciones raciales y sociales de la República. Los rumores y amenazas de una guerra de colores pudieron entonces haber reflejado el temor criollo —o la esperanza de los pardos— de que la incapacidad de la élite para cumplir las expectativas de los pardos podría desembocar en un conflicto violento. Ambos eran reflejo y expresión de la inestabilidad política del periodo independentista.

El concepto de *guerra de colores* tendría un efecto profundo en las ideas raciales colombianas. Fue clave para la consolidación del discurso nacionalista de la armonía racial y, al mismo tiempo, fijó los límites discursivos de las formas legítimas de tratar el tema de la igualdad racial. Por un lado, los políticos colombianos utilizaron la amenaza de la guerra de colores para convencer a las élites recalcitrantes de que cualquier cosa por debajo de una igualdad legal y un compromiso oficial con la manumisión podrían resultar en un conflicto a gran escala, tal como sucedió en Haití. Por otro lado, las acusaciones de odio racial hicieron que los reclamos de los pardos se vieran privados de legitimidad política, entorpecieron la capacidad de las autoridades pardas de ejercer su poder sobre la élite local y ayudaron, así, a estigmatizar los intentos de los pardos de castigar las actividades ilegales de la élite criolla como un signo de un odio sedicioso contra los blancos. Los pardos que denunciaron la discriminación racial enfrentaron cargos similares, que regularmente terminaban en destierros o ejecuciones. Esto enviaba un mensaje claro: era peligroso y antipatriótico buscar la reparación pública de las desigualdades raciales. Sin embargo, cada vez que un miembro de la élite criolla acusaba a un pardo de odio racial, se veía obligado a reiterar al mismo tiempo su compromiso con la

armonía e igualdad racial. Para legitimar sus acusaciones de guerra de colores, las élites locales tenían que argumentar que la armonía racial ya reinaba en sus pueblos, que el desorden social solo era el resultado de las acciones de algunos pardos sediciosos. Por consiguiente, este discurso ponía límites a la expresión pública de temores y prejuicios raciales de la élite. Sin importar cuáles fueran sus prejuicios raciales, debían reconocer oficialmente su compromiso con la armonía e igualdad racial.

Las diferencias y similitudes entre Colombia, Haití y los Estados Unidos sugieren que las guerras revolucionarias fueron cruciales para la formación de las identidades raciales nacionales modernas. A diferencia de Hispanoamérica, la igualdad racial no se convirtió en fuente de conflicto entre haitianos y franceses. La igualdad racial de los hombres libres de ascendencia africana fue declarada por primera vez en París, pero violada por la clase blanca terrateniente de la colonia. Los violentos conflictos militares políticos e ideológicos de la Revolución haitiana no se dieron entre colonizados y colonizadores, sino entre quienes estaban a favor de la República y quienes se pronunciaron en contra. Cuando triunfaron los republicanos, fueron los colonos terratenientes blancos, mas no los franceses republicanos, quienes fueron excluidos del imaginario patriota republicano. En la década de 1790, el Día de la Bastilla y el Día de la Emancipación fueron celebrados a la vez, y tanto el general francés Léger-Félicité Sonthonax como el general negro Toussaint Louverture fueron reverenciados como padres fundadores del republicanismo haitiano. Pero no fue hasta que Napoleón intentó restituir la esclavitud, en 1802, que la diferencia entre un Haití amante de la libertad y una Francia tiránica fue establecida. Para entonces, los colonos blancos habían sido borrados del imaginario nacional. El panteón nacional de los padres fundadores solo incluía a hombres de ascendencia africana, como Vincent Ogé, Jean-Baptiste Chavannes y Louverture. Los hombres blancos incluidos en las representaciones nacionalistas eran los abolicionistas europeos, no los haitianos blancos.[8] Cuando las imágenes y ceremonias nacionales proclamaban la armonía racial, se trataba de la armonía entre blancos y mulatos, no entre blancos y negros. Haití se había convertido en una nación de negros y mulatos.[9]

Las guerras revolucionarias en los Estados Unidos siguieron otro camino: ni la abolición ni la igualdad racial se convirtieron en eslóganes republicanos o patrióticos allí. No había una distinción tajante entre realistas y patriotas americanos en cuanto a temas raciales. Por el contrario, la propaganda patriota tendía

8. Célius, "Neoclassicism".

9. Nicholls, *From Dessalines to Duvalier*, 55-57, 71-73.

a representar a Inglaterra como el campeón de los derechos de los negros.[10] A diferencia de lo que sucedió en Haití e Hispanoamérica, en los Estados Unidos la ideología de la igualdad racial no se convirtió en fuente de unidad nacional ni de orgullo en la lucha contra el Antiguo Régimen; por el contrario, se mantuvo como una posición debatida y controversial. Esta desconexión entre nacionalismo e igualdad racial se hizo evidente en las celebraciones del 4 de julio de las décadas de 1810, 1820 y 1830, cuando los negros libres fueron perseguidos y expulsados de las celebraciones por turbas alborotadas que gritaban que el Día de la Independencia "le pertenecía exclusivamente a la población blanca".[11] Incluso a nivel simbólico, la Revolución estadounidense había fallado en inaugurar una nueva era en las relaciones raciales. La lucha por la igualdad racial en los Estados Unidos terminaría vinculada a sangrientos conflictos regionales, no a un frente unificado contra un enemigo común.

Las asociaciones divergentes entre el nacionalismo patriota y el desarrollo racial que surgieron durante las guerras tuvieron una enorme influencia en la construcción de las identidades modernas, y determinaron si la igualdad racial se convertiría en un elemento central de la ideología nacional, como en Hispanoamérica, o en un concepto precario constantemente desafiado, como en los Estados Unidos. En Colombia, la revolución transformó la igualdad racial en un principio nacional irrefutable. A pesar de las innumerables guerras civiles y reformas constitucionales que hacían que Colombia oscilara entre el federalismo y el centralismo, y entre el libre sufragio masculino universal y el sufragio restringido, el principio de igualdad racial legal nunca fue cuestionado. El poder y alcance de esta idea nacionalista se hizo evidente durante el apogeo del racismo científico de finales del siglo XIX, cuando los intelectuales latinoamericanos se abstuvieron de aceptar de lleno las ideas racistas europeas. Los latinoamericanos rechazaron la condena de la mezcla racial, a la espera de que sus naciones se fueran blanqueando progresivamente gracias a una mezcla racial entre inmigrantes blancos y negros locales. Incluso, estas ideas racistas modificadas carecían de efecto en el discurso político, que continuaba enfatizando en la unidad e igualdad racial para atraer a votantes negros.[12] Los intentos modernos de poner fin a la desigualdad racial formal e informal tendrían que enfrentar el legado de la era de la revolución. En los Estados Unidos, los negros serían excluidos del imaginario nacional y se les negaría la igualdad de

10. Estoy resumiendo a Holton, *Forced Founders*, 133-163; John Wood Sweet, *Bodies Politic*, 189, 191.

11. Leonard I. Sweet, "Fourth of July"; White, "It Was a Proud Day"; Nash, *Forgotten Fifth*, 121-168.

12. Sobre las ideas latinoamericanas de raza, véase Graham, *Idea of Race*. Un cuidadoso análisis de la relación entre el discurso racial y la participación política afrocubana se encuentra en De la Fuente, *Nation for All*.

derechos legales; a pesar de esto, formarían poderosas y perdurables organizaciones políticas para pelear contra la discriminación y el prejuicio formal e informal. En Colombia, los negros disfrutarían de la igualdad legal, aunque enfrentarían grandes dificultades en su lucha contra el prejuicio y la discriminación informal en un contexto cultural que hacía de la denuncia del racismo un tabú, y de las organizaciones negras, signos de divisibilidad antipatriótica.

Paradójicamente, la ideología nacionalista colombiana de armonía e igualdad racial se consolidó aún más gracias a la discriminación contra los negros en Estados Unidos. Cuando Estados Unidos reemplazó a España como el nuevo poder imperial de la región, también tomó el lugar de España en la retórica nacionalista que diferenciaba entre la tolerancia racial colombiana y la discriminación imperial. En medio del expansionismo estadounidense en América Central y Panamá, los intelectuales colombianos comenzaron a resaltar las diferencias entre el racismo estadounidense y las libertades que la gente de color disfrutaba en Colombia.[13] Con el paso del tiempo, España dejó de ser vista como fuente de racismo y esclavitud. Por el contrario, comenzó a ser reconocida como la base cultural de la tolerancia colombiana en una nueva retórica nacionalista que diferenciaba entre el racismo anglosajón y la tolerancia hispánica. En 1869, Sergio Arboleda ya le atribuía al catolicismo español un alto grado de tolerancia racial. Según él, bajo su influencia, "el esclavo español en América, no fue como el inglés, una bestia de carga, sino, dice un economista, el compañero de los trabajos de su señor, y casi un miembro de la familia. De todos los esclavos de las colonias, los españoles fueron los menos desgraciados". Arboleda también anticipó los argumentos que en el futuro vincularían la ley ibérica con la tolerancia racial. Debido a las leyes españolas, argumentaba, "los negros se multiplicaron y se incorporaron en la nueva sociedad, sin que sirviera de obstáculo la diversidad de su color ni de su origen: eran cristianos, y el bautismo los había igualado con los demás miembros de la Iglesia". "De todas las naciones que pudieran haber tomado a su cargo la colonización de estos países", declaró Arboleda, "España era la única capaz de formar esta sociedad, tal cual existe, de elementos tan heterogéneos".[14] La igualdad racial había dejado de ser una novedad republicana para convertirse en parte de un legado cultural ibérico y católico que diferenciaba a los latinoamericanos de los estadounidenses anglosajones.

Otro legado importante de este periodo fue el vínculo que se estableció entre la igualdad racial y la retórica antiaristocrática e igualitaria de los políticos liberales. Desde los primeros años de la Revolución, negros y mulatos

13. Estoy construyendo sobre McGuinness, "Searching for 'Latin America'", 97.

14. Soroa, *La República*, 34.

denunciaron la discriminación racial como signo de un comportamiento antirrepublicano de la aristocracia. A medida que los republicanos colombianos comenzaron a dividirse en dos bandos, jugar la carta antiaristocrática se volvió muy popular entre los autoproclamados liberales, lo que en la costa colombiana hacía que a veces se identificara el liberalismo con la actividad política de los pardos. Esta tendencia se mantuvo a lo largo del siglo XIX, cuando los liberales se convirtieron en los promotores de la abolición de la esclavitud y muchos negros y mulatos se unieron a las guerras civiles de mediados de siglo, en las que obtuvieron rangos militares.[15] El liberalismo y las políticas negras volvieron a vincularse durante las décadas de 1930 y 1940, cuando los obreros negros y mulatos se unieron al Partido Liberal en su lucha contra las compañías petroleras y bananeras, mientras que los conservadores emplearon estereotipos raciales para opacar a sus enemigos liberales.[16] De hecho, la figura más representativa del liberalismo del siglo XX, Jorge Eliécer Gaitán, era llamado "el Negro Gaitán".

Ahora, cuando un nuevo siglo comienza y el bicentenario de las guerras de Independencia se acerca rápidamente, ¿qué legado de este periodo deberíamos recuperar? Tal vez los pardos republicanos deberían servirnos de guías. Ellos apoyaron el ideal de armonía e igualdad racial sin dejar de lado las denuncias contra la discriminación. Estaban plenamente conscientes de que el logro de este ideal requería la condena constante de las prácticas racistas que hasta el día de hoy continúan atormentando a Colombia y a otras naciones americanas.

15. Sanders, *Contentious Republicans*; Pacheco, *La fiesta liberal*; Appelbaum, *Muddied Waters*, 98-99.

16. Roldán, *Blood and Fire*, 38-40.

Bibliografía

Archivos y colecciones de manuscritos

Colombia

Archivo General de la Nación (agn)
Sección Colonia
Milicias y Marina
Sección República
Asuntos criminales
Congreso
Gobernación de Cartagena
Historia
Ministerio de Interior
Negocios Judiciales
Secretaría de Guerra y Marina
Secretaría de Interior y Relaciones Exteriores

Archivo Restrepo
Sección Anexo
Esclavos
Guerra y Marina
Historia
Tierras de Bolívar

Archivo Legislativo del Congreso de Colombia (alcc)
Cámara
Informe de comisiones
Peticiones
Senado

Biblioteca Luis Ángel Arango

Biblioteca Nacional de Colombia

España

Archivo General de Indias, Sevilla (agi)

Fondo Cuba
Fondo Estado
Fondo Indiferente
Fondo Santa Fe

Archivo General de Simancas (ags)

Secretaría de Guerra

Periódicos

Argos Americano
El Calamar
El Español
Gaceta de Cartagena

Documentos publicados

Blanco, José Félix, ed. *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador.* Caracas: 1878.

Blanco, José Félix, y Ramón Aizpurúa, eds. *Documentos para la vida pública del Libertador.* Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 1977.

Bolívar, Simón, *Obras completas de Bolívar.* Ed. Vicente Lecuna, 3 vols. La Habana: Editorial Lex, 1950.

______. *Proclamas y discursos: discursos del Libertador.* Caracas: Lit. y Tip. del Comercio, 1939.

______. *Selected Writings of Bolivar.* Ed. Harold A. Bierck Jr. Trans. Lewis Bertrand. 2 vols. New York: Colonial Press, 1951.

Bolívar, Simón, y Francisco de Paula Santander. *A los colombianos: proclamas y discursos, 1812-1840.* Ed. Luis Horacio López D. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del bicentenario del natalicio y sesquicentenario, 1988.

Caicedo, Luis Javier, Alicia Trujillo de Epps y María Victoria Anzola de Pineda, comps. *La convención de Ocaña 1828.* 3 vols. Bogotá: Biblioteca Presidencia de la República, 1993.

Caycedo, Domingo. *Archivo epistolar del general Domingo Caycedo.* Bogotá: Editorial ABC, 1943.

Cochrane, Charles Stuart. *Viajes por Colombia 1823 y 1824: diario de mi residencia en Colombia.* Bogotá: Banco de la República, 1994.

Corrales, Manuel Ezequiel, comp. *Documentos para la historia de la provincia de Cartagena de Indias, hoy Estado Soberano de Bolívar en la Unión Colombiana.* Bogotá: Imprenta Medardo Rivas, 1883.

______. *Efemérides y anales del Estado de Bolívar.* 3 vols. Bogotá: Casa Editorial de J. J. Pérez, 1889.

CORTÁZAR, Roberto y Luis Augusto Cuervo, eds. *Congreso de 1825: Senado, actas.* Bogotá: Imprenta Nacional, 1952.

Derechos del hombre y del ciudadano con varias máximas republicanas y un discurso preliminar dirigido a los americanos. Santa Fe de Bogotá: Imprenta del Estado por el C. José María Ríos, 1813.

Diario de sesiones de las Cortes generales y extraordinarias. 9 vols. Madrid: 1870.

DÍAZ SÁNCHEZ, Ramón, ed. *Libro de actas del Supremo Congreso de Venezuela, 1811-1812.* Caracas: Academia Nacional de Historia, 1959.

ESPINAR, José Domingo. "Resumen histórico que hace el general José Domingo Espinar de los acontecimientos políticos ocurridos en Panamá en el año de 1830, apellidados ahora revolución de castas por el gobernador José de Obaldía". *Lotería* (1976).

GARCÍA CHUECOS, Héctor, ed. *Documentos relativos a la revolución de Gual y España.* Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1949.

GRASES, Pedro. *La conspiración de Gual y España y el ideario de la Independencia.* Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1996.

______. "Estudio histórico-crítico sobre los derechos del hombre y del ciudadano". En *Derechos del hombre y del ciudadano*, ed. Pedro Grases y Pablo Ruggerí Parra, 103-246. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1959.

GRASES, Pedro, y Pablo Ruggerí Parra, eds. *Derechos del hombre y del ciudadano.* Caracas: Academia Nacional de Historia, 1959.

KONETZKE, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.* 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962.

MONTILLA, Mariano. *General de división mariano Montilla: homenaje al bicentenario de su nacimiento, 1782-1982.* Caracas: Ediciones Presidencia de la República, 1982.

O'LEARY, Daniel. *Memorias del general O'Leary*, vols. 18-20. Caracas: Imprenta El Monitor, 1884.

OTIS, James. *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved.* Boston: Reprinted for J. Almon, London, 1764.

PARRA PÉREZ, C., ed. *La Constitución Federal de Venezuela de 1811 y documentos afines.* Caracas: Academia Nacional del Historia, 1959.

RESTREPO, José Félix. *Obras completas.* Comp. Rafael Montoya y Montoya. Medellín: Editorial Bedout, 1961.

RESTREPO, José Manuel. *Diario político y militar: memorias sobre los sucesos importantes de la época para servir a la historia de la revolución de Colombia y de la Nueva Granada, desde 1819 para adelante.* Bogotá: Imprenta Nacional, 1954.

______. *Esposición que el secretario del Estado del despacho de Interior del Gobierno de la República de Colombia hace al Congreso de 1827 sobre los negocios de su departamento.* Bogotá: Imprenta de Pedro Cubides, 1827.

______. *Historia de la revolución de la República de Colombia.* 6 vols. 1858. Reimpresión, Medellín: Bedout, 1974.

———. *Memoria que el secretario de Estado y del despacho del Interior presentó al Congreso de Colombia sobre los negocios de su departamento.* Biblioteca Nacional de Colombia, Miscelánea, n.º I. 160. Bogotá: Espinosa, 1823.

RESTREPO-PIEDRAHÍTA, Carlos, ed. *Actas del Congreso de Cúcuta, 1821.* 3 vols. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la Muerte del General Francisco de Paula Santander, 1989.

RÍO, Juan García del. "Meditaciones colombianas". En *Ensayos costeños: de la Colonia a la República, 1770-1890,* ed. Alfonso Múnera. Bogotá: Colcultura, 1994.

Santander y el Congreso de 1823: actas y correspondencia, Senado. 2 vols. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1989.

Santander y el Congreso de 1824: Actas y correspondencia, Senado. Bogotá: Biblioteca de la Presidencia de la República, 1989.

SOROA, Gabriel de (seudónimo de Sergio Arboleda). *La República en la América Española.* Bogotá: Imprenta a cargo de Foción Mantilla, 1869.

TATE LANNING, John. "Documents: The Case of José Ponseano de Ayarza: A Document on the Negro in Higher Education". *Hispanic American Historical Review 24,* n.º 3 (1944): 432-451.

TORRES, Gerónimo. *Observaciones de G. T. sobre la Ley de Manumisión del Soberano Congreso de Colombia.* Bogotá: José Manuel Galarza, 1822.

Fuentes secundarias

ADELMAN, Jeremy, *Republic of Capital: Buenos Aires and the Legal Transformation of the Atlantic World.* Stanford: Stanford University Press, 1999.

ALONSO, Ana María, *Thread of Blood: Colonialism, Revolution, and Gender on Mexico's Northern Frontier.* Tucson: University of Arizona Press, 1995.

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London y New York: Verso, 1991.

ANDREWS, George Reid. *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900.* Madison: University of Wisconsin Press, 1980.

———. *Afro-Latin America, 1800-2000.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

———. *Blacks and Whites in Sao Paulo, Brazil, 1888-1988.* Madison: University of Wisconsin Press, 1991.

———. "Brazilian Racial Democracy, 1900-1990: An American Counterpoint". *Journal of Contemporary History 31,* n.º 3 (1996): 483-507.

———. "Spanish American Independence: A Structural Analysis". *Latin American Perspectives 12,* n.º I (1985): 105-132.

ANNINO, Antonio, ed. *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX.* México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

ANNINO, Antonio, Luis Castro Leiva y François-Xavier Guerra, eds. *De los imperios a las naciones: Iberoamérica.* Zaragoza: Obra Cultural, 1994.

APPELBAUM, Nancy P., *Muddied Waters: Race, Region, and Local History in Colombia, 1846-1948.* Durham: Duke University Press, 2003.

APPELBAUM, Nancy P., Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt, eds. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

ARCAYA, Pedro M. *Insurrección de los negros de la serranía de Coro*. Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1949.

ARROM, Silvia M. "Popular Politics in Mexico City: The Parian Riot, 1828". En: *Riots in the Cities: Popular Politics and the Urban Poor in Latin America, 1765-1910*, ed. Sylvia M. Arrom y Servando Ortoll, 71-96. Wilmington: Scholarly Resources, 1996.

BEEZLEY, William H., Cheryl E. Martin y W. E. French, eds. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington: Scholarly Resources, 1994.

BELL, David A. "The Unbearable Lightness of Being French: Law, Republicanism and National Identity at the End of the Old Regime". *American Historical Review 106*, n.º 4 (2001): 1215-1235.

BELL LEMUS, Gustavo, *Cartagena de Indias: de la Colonia a la República*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek, 1991.

BERLIN, Ira, y Ronald Hoffman, eds. *Slavery and Freedom in the Age of the American Revolution*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1983.

BIERCK, Harold A., Jr. "The Struggle for Abolition in Gran Colombia". *Hispanic American Historical Review 33*, n.º 3 (1953): 365-386.

BLACKBURN, Robin. *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. London: Verso, 1988.

BLANCHARD, Peter. "The Language of Liberation: Slave Voices in the Wars of Independence". *Hispanic American Historical Review 82*, n.º 3 (2002): 499-523.

BORREGO, María del C. *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1973.

BOURDIEU, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.

BRADING, David A. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BRITO FIGUEROA, Federico. *Las insurrecciones de los esclavos negros en la sociedad colonial venezolana*. Caracas: Cantaclaro, 1961.

BURNS, Bradford E. *The Poverty of Progress: Latin America in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press, 1983.

BUSHNELL, David. *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself*. Berkeley: University of California Press, 1983.

______. *The Santander Regime in Gran Colombia*. Newark: University of Delawere Press, 1954.

CARRERA DAMAS, Germán. *Boves: aspectos socioeconómicos de la guerra de Independencia*, 3.ª ed. Caracas: Ediciones de la Biblioteca Universidad Central de Venezuela, 1972.

______. *El culto a Bolívar*. Caracas: Instituto de Antropología e Historia, 1969.

______. *Venezuela: proyecto nacional y poder social*. Barcelona: Grijalbo, 1986.

CASTILLERO CALVO, Alfredo. "El movimiento de 1830". *Tareas 5* (1961): 12-56.

CASTRO LEIVA, Luis. *De la Patria Boba a la teología bolivariana: ensayos de historia intelectual.* Caracas: Monte Ávila Editores, 1991.

______. *La Gran Colombia: una ilusión ilustrada.* Caracas: Monte Ávila Editores, 1985.

______. "The Ironies of the Spanish American Revolutions". *International Social Science Journal 41*, n.º 1 (1989): 53-68.

CÉLIUS, Carlo. "Neoclassicism and the Haitian Revolution". Texto presentado en la conferencia Haitian Revolution after Two Hundred Years, Providence, junio de 2004.

CHAMBERS, Sarah C. *From Subjects to Citizens: Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru 1780-1854.* University Park: Pennsylvania State University Press, 1999.

CHARTIER, Roger. *Cultural History: Between Practices and Representations.* Ithaca: Cornell University Press, 1988.

______. *The Cultural Origins of the French Revolution.* Durham: Duke University Press, 1991.

CHILDS, Matt D. "'A Black French General Arrived to Conquer the Island': Images of the Haitian Revolution in Cuba's 1821 Aponte Rebellion". En David P. Geggus, *Impact of the Haitian Revolution*, 135-156.

CHUST, Manuel. *La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814).* Valencia: Fundación Instituto de Historia Social, 1999.

CLARK, Meri L. "Education for a Moral Republic: Schools, Reform, and Conflict in Colombia, 1780-1845". Disertación Ph. D., Princeton University, 2003.

COBB, Richard. *The Police and the People: French Popular Protest, 1789-1820.* Oxford: Clarendon Press, 1970.

COHEN, David W. y Jack P. Greene, eds. *Neither Slave nor Free.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1972.

COLLEY, Linda. *Britons: Forging the Nation, 1707-1837.* New Haven: Yale University Press, 1992.

COLMENARES, Germán. *Las convenciones contra la cultura.* Bogotá: Tercer Mundo, 1987.

______, ed. *La Independencia: ensayos de historia social.* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986.

______, "El tránsito a sociedades campesinas de dos sociedades esclavistas en la Nueva Granada, Cartagena y Popayán, 1780-1850". *Huellas 29* (1990): 8-24.

COOPER, Frederick, Thomas C. Holt, y Rebecca J. Scott. *Beyond Slavery: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

CORONIL, Fernando. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology 11*, n.º 1 (1996): 51-88.

______. *The Magical State: Nature, Money, and Modernity in Venezuela.* Chicago: University of Chicago Press, 1997.

CRATON, Michael. *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies.* Ithaca: Cornell University Press, 1982.

DAVIS, Darién. *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean.* Wilmington: Scholarly Resources, 1995.

DAVIS, David B. *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

DAVIS, Natalie Z. *Society and Culture in Early Modern Europe*. Standford: Standford University Press, 1975.

DEALY, Glen. "Prolegomena on the Spanish American Political Tradition". *Hispanic American Historical Review 48*, n.º 1 (1968): 37-58.

DEAS, Malcolm. "La presencia de la política nacional en la vida provinciana, pueblerina y rural de Colombia en el primer siglo de la República". En *La unidad nacional en América Latina*, ed. Marco Palacios, 149-173. México, D. F.: El Colegio de México, 1983.

DEGLER, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nueva York: Macmillan, 1971.

DIRKS, Robert. *Black Saturnalia: Conflict and Its Ritual Expression on British West Indian Slave Plantations*. Gainesville: University Press of Florida, 1987.

DOMÍNGUEZ, Jorge. *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empires*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

DUBOIS, Laurent. *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.

DYM, Jordana, "'Our Pueblos, Fractions with no Central Unity': Municipal Sovereignty in Central America, 1808-1821". *Hispanic American Historical Review 86*, n.º 3 (2006): 431-466.

EARLE, Rebecca A. "Creole Patriotism and the Myth of the 'Loyal Indian'". *Past and Present 172* (2001): 125-145.

______. *Spain and the Independence of Colombia, 1810-1825*. Exeter: University of Exeter Press, 2000.

EDWARDS, Paul, y James Walvin. *Black Personalities in the Era of the Slave Trade*. London: Macmillan, 1983.

ENGERMAN, Stanley L., y Eugene D. Genovese, eds. *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

FARGE, Arlette. *Fragile Lives: Violence, Power and Solidarity in Eighteenth Century Paris*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

FAVRE, Henry. "Bolívar y los indios". *Histórica 10*, n.º 1 (1986): 1-18.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora, 1965.

FERRER, Ada. *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

FLORY, Thomas. "Race and Social Control in Independent Brazil". *Journal of Latin American Studies 9*, n.º 2 (1997): 199-224.

FREY, Sylvia R. *Water from the Rock: Black Resistance in a Revolutionary Age*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

FREYRE, Gilberto. *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. Nueva York: Knopf, 1956.

FUENTE, Alejandro de la. *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in the Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

FURET, François. *Interpreting the French Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

GARRIDO, Margarita. "'Free Men of All Colors' in New Granada: Identity and Obedience before Independence". En *Political Culture in the Andes, 1750-1950*, eds. Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín de Losada, 165-183. Durham: Duke University Press, 2005.

______. *Reclamos y representaciones: variaciones sobre política en el Nuevo Reino de Granada, 1770-1815*. Bogotá: Banco de la República, 1993.

GARRIGUS, John D. *Before Haiti: Race and Citizenship in French Saint-Domingue*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

GASPAR, D. B., y D. P. Geggus, eds. *A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Deep Play: Notes on the Balinese Cokfight*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1972.

GEGGUS, David P. *The Impact of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press, 2001.

______. "The Naming of Haiti". *New West Indian Guide 71* (1997): 43-68.

______. "Racial Equality, Slavery, and Colonial Secession during the Constituent Assembly". *American Historical Review 94*, n.º 5 (1989): 1290-1308.

______. *Slavery, War, and Revolution: The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

GENOVESE, Eugene D. *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979.

GERBI, Antonello. *The Dispute of the New World: The History of a Polemic, 1750-1900*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973.

GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GINZBURG, Carlo. *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989.

GONZÁLEZ, Margarita. "El proceso de manumisión en Colombia". *Cuadernos Colombianos 2* (1974): 150-240.

GRAHAM, Richard, ed. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.

______. *Independence in Latin America: A Comparative Approach*. 2.ª Edición, Nueva York: McGraw-Hill, 1994.

GRAHN, Lance Raymond. "Contraband, Commerce, and Society in New Granada, 1713-1763". Disertación doctoral, Duke University, 1985.

______. *The Political Economy of Smuggling: Regional Informal Economies in Early Bourbon New Granada*. Boulder: Westview Press, 1997.

GUARDINO, Peter. *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

GUEDEA, Virginia. "De la infidelidad a la infidencia". En *Patterns of Content in Mexican History*, ed. Jaime E. Rodríguez, 95-123. Wilmington: Scholarly Resources, 1992.

GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Marpe, 1992.

______. "El soberano y su reino: reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina". Ed. Hilda Sabato, 33-61. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.

GUERRA, José Joaquín y Manuel Antonio Pombo, comps. *Constituciones de Colombia*. 4 vols. Bogotá: Biblioteca Popular de la Cultura Colombiana, 1951.

GUHA, Ranajit. *Elemantary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

______. "The Prose of Counter Insurgency". En *Selected Subaltern Studies*. Ed. Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, 45-88. New York: Oxford University Press, 1988.

GUZZO, Peter. "The Independence Movement and the Failure of the First Republic of Cartagena". Disertación doctoral. Catholic University of America, 1972.

HALE, Charles. *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1853*. New Haven: Yale University Press, 1968.

HALPERÍN-DONGHI, Tulio. *The Contemporary History of Latin America*. Durham: Duke University Press, 1993.

HAMILL, Hugh, Jr. *The Hidalgo Revolt: Prelude to the Mexican Independence*. Gainsville: University Press of Florida, 1966.

HAMMETT, Brian R. "Popular Insurrection and Royalist Reaction: Colombian Region, 1810-1823". En *Reform and Insurrection in Bourbon New Granada and Peru*. Ed. J. R. Fisher, A. J. Kuethe y A. McFarlane, 291-326. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990.

HARRIS, Marvin. *Patterns of Race in the Americas*. New York: Walker, 1964.

HART, Richard. *Slaves Who Abolished Slavery*. Mona: Institute of Social and Economic Research, 1980.

HASLIP-VIERA, Gabriel. "The Underclass". En *Cities and Society in Colonial Latin America*. Ed. L. S. Hoberman y S. M. Socolow, 258-312. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1968.

HAY, Douglas. Ed. *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth Century England*. New York: Pantheon Books, 1975.

HELG, Aline. "Esclavos y libres de color: negros y mulatos en la investigación y la historia de Colombia". *Revista Iberoamericana 65* (1999): 697-712.

______. "A Fragmented Majority: Free 'Of All Colors', Indians and Slaves in Caribbean Colombia during the Haitian Revolution". En Geggus, *Impact of the Haitian Revolution*, 157-175.

______. *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835*. Chapel Hill University of North Carolina Press, 2004.

______. *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. Chapel Hill University of North Carolina Press, 1995.

______. "Simón Bolívar and the Spectre of *Pardocracia*: José Padilla in Post-Independence Cartagena". *Journal of Latin American Studies 35*, n.º 3 (2003): 447-471.

______. "The Limits of Equality: Free People of Colour and Slaves during the First Republic of Cartagena, Colombia, 1810-1815". *Slavery and Abolition 20*, n.º 2 (1999): 1-30.

HERZOG, Tamar. *Defining Nations: Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven: Yale University Press, 2003.

HOBSBAWM, Eric. J. *The Age of Revolution, 1789-1848*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1962.

———. *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

HOBSBAWM, Eric, y Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

HOLTON, Woody. *Forced Founders: Indians, Debtors, Slaves, and the Making of the American Revolution in Virginia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

HORSMAN, Reginald. *Race and Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

HUNT, Lynn. *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. Berkeley: University of California Press, 1984.

JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1989.

JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Planeta, 1996.

———. "Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 1* (1963): 3-55.

———. "La controversia jurídica y filosófica librada en la Nueva Granada en torno a la liberación de los esclavos y la importancia económica-social de la esclavitud en el siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 4* (1969): 63-86.

JIMÉNEZ MOLINARES, Gabriel. *Linajes cartageneros*. Cartagena: Imprenta Departamental, 1950.

———. *Los mártires de Cartagena de 1816 ante el consejo de guerra y ante la historia*. 2 vols. Bolívar: Imprenta Departamental, 1950.

JOSEPH, Gilbert M., y Daniel Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press, 1994.

KING, James. "A Royalist View of the Colored Castes in the Venezuelan Wars of Independence". *Hispanic American Historical Review 33*, n.º 4 (1953): 527-537.

———. "The Case of José Ponciano de Ayarza: A Document of Gracias al Sacar". *Hispanic American Historical Review 31*, n.º 4 (1951): 640-647.

———. "The Colored *Castas* and American Representation in the *Cortes of Cádiz*". *Hispanic American Historical Review 33*, n.º 1 (1953): 33-64.

KNOPF, Terry Ann, *Rumors, Race and Riots*. New Brunswick: Transaction Books, 1975.

KÖNING, Joachim. *En el camino hacia la nación: nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación en la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República, 1994.

KRAAY, Hendrik. "As Terrifying as Unexpected: The Bahian Sabinada, 1837-1838". *Hispanic American Historical Review 72*, n.º 4 (1992): 501-527.

KUETHE, Allan. *Military Reform and Society in New Granada*. Gainsville: University Press of Florida, 1978.

______. "The Status of the Free *Pardo* in the Disciplined Militia of New Granada". *Journal of Negro History 56* (1971): 105-117.

LANDERS, Jane, ed. *Against the Odds: Free Blacks in the Slave Societies of the Americas*. Portland: Frank Cass, 1996.

LASSO, Marixa. "Haiti as an Image of Popular Republicanism in Caribbean Colombia". En Geggus, *Impact of the Haitian Revolution*, 176-199.

______. "La crisis política post-independentista: 1822-1841". En *Historia general de Panamá*, ed. Alfredo Castillero Calvo, 2: 66-72. Ciudad de Panamá: Comité Nocional del Centenario de la República de Panamá, 2004.

______. "Threatening Pardos: Pardo Republicanism in Colombia, 1811-1830". En *Transatlantic Rebels: Agrarian Radicalism in Comparative Context*, ed. Thomas Summerhill y James C. Scott, 117-135. East Lansing: Michigan State University Press, 2004.

LAVRIN, Asunción, ed. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

LEFEBVRE, Georges. *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*. New York: Pantheon Books.

LEMAITRE, Eduardo. *Historia general de Cartagena*. 4 vols. Bogotá: Banco de la República, 1983.

LIÉVANO AGUIRRE, Indalecio. *Los grandes conflictos sociales y económicos del nuestra historia*. 4 vols. Bogotá: Ediciones Nueva Prensa, s. f.

LINCOLN, Bruce. *Authority Construction and Corrosion*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

______. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Nueva York: Oxford University Press, 1989.

LINEBAUGH, Peter. "All the Atlantic Mountains Shook". *Labour/Le Travailler 10* (1982): 87-21.

LINEBAUGH, Peter y Marcus Rediker. "The Many Headed Hydra". *Journal of Historical Sociology 3* (1990): 225-253.

LISS, Peggy K. *Atlantic Empires: The Network of Trade and Revolution, 1713-1826*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.

LOMBARDI, John. *The Decline and Abolition of Negro Slavery in Venezuela, 1820-1854*. Westport: Greenwood Publishing, 1971.

LÓPEZ, Víctor Manuel. *José Padilla: almirante de Colombia*. Manizales: Renacimiento, 1960.

LUCAS, Colin. "The Crowd and Politics between 'Ancient Regime' and Revolution in France". *Journal of Modern History 60*, n.° 3 (1988): 421-457.

LYNCH, John. "Bolívar and the *Caudillos*". *Hispanic American Historical Review 63*, n.° I (1983): 3-35.

______. ed. *Spanish American Revolutions, 1808-1826: Old and New World Origins*. Norman: University of Oklahoma Press, 1994.

______. *Simón Bolívar: A Life*. New Haven: Yale University Press, 2006.

______. *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. 2.ª ed. New York: Norton, 1986.

MAINGOT, Anthony P. "Social Structure, Social Status, and Civil-Military Conflict in Urban Colombia, 1810-1858". En *Nineteenth Century Cities: Essays in the New Urban History*, ed. Stephan Thernstrom y Richard Sennett, 297-355. New Heaven: Yale University Press, 1969.

MALLO, Silvia C. "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos, 1780-1830". *Revista Historia de América 112* (1991): 121-146.

MALLON, Florencia. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.

MARTIN-MAILLEFER, P. D. *Los novios de Caracas, poema ecléctico en dos cantos, seguidos de notas o consideraciones políticas y morales sobre algunos Estados del Nuevo Mundo*. Caracas: El Universal, 1917.

MARX, Anthony W. *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

MASUR, Gerhard. *Simón Bolívar*. Caracas: Grijalbo, 1987.

MCFARLANE, Anthony. "Building Political Order: The 'First Republic' in New Granada, 1810-1815". En *In Search of New Order: Essays on the Politics and Society of Nineteenth- Century Latin America*, ed. Eduardo Posada Carbó, 8-33. Nueva York: Cambridge University Press, 1993.

______. "*Cimarrones* and *Palenques*: Runaways and Resistance in Colonial Colombia". En *Out of the House of Bondage: Runaways, Resistance and Marronage in Africa and the New World*. Ed. Gad Heuman, 131-151. London: Cass, 1986.

______. *Colombia before Independence: Economy, Society and Politics under Bourbon Rule*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MCGUINNESS, Aims. "Searching for 'Latin America': Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s". En *Race and Nation in Modern Latin America*, ed. Nancy Appelbaum, Anne S. Macpherson, y Karin Alejandra Rosemblatt, 87-107. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

MEISEL, Seth. "From Slave to Citizen-Soldier in Early Independence Argentina". *Historical Reflections 29*, n.º 1 (2003): 65-82.

MEISEL ROCA, Adolfo. "Esclavitud, mestizaje y haciendas en la provincia de Cartagena, 1531-1851". *Desarrollo y Sociedad 4* (1980): 242-277.

MÉNDEZ, Cecilia. *The Plebeian Republic: The Huanta Rebellion and the Making of the Peruvian State, 1820-1850*. Durham: Duke University Press, 2005.

MINTZ, Sidney W. "The Caribbean Region". En *Slavery, Colonialism and Racism*, ed. Sidney Mintz, 45-71. New York: Norton, 1974.

______. *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine, 1974.

MINTZ, Sidney y Richard Price. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press, 1992.

MÖRNER, Magnus, ed., *Race and Class in Latin America*. Nueva York: Columbia University Press, 1970.

______. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little Brown, 1967.

MÚNERA, Alfonso, ed. *Ensayos costeños, de la Colonia a la República: 1770-1889*. Bogotá: Colcultura, 1994.

______. *El fracaso de la nación: región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: El Áncora Editores, 1998.

______. "Failing to Construct the Colombian Nation: Race and Class in the Andean Caribbean Conflict, 1717-1816". Disertación doctoral, University of Connecticut, 1995.

______. *Fronteras imaginadas: la construcción de la raza y la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: El Áncora Editores, 1998.

NASH, Gary. *The Forgotten Fifth: African Americans in the Age of Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

NASH, Gary B. y David G. Sweet, eds. *Struggle and Survival in Colonial America*. Berkeley: University of California Press, 1981.

NEEDELL, Jeffrey D. "Identity, Race, Gender, and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre's Oeuvre". *American Historical Review 100*, n.º 1 (1995): 51-77.

NICHOLLS, David. *From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti*. 1979. Reimpreso en New Brunswick: Rutgers University Press, 1996.

ORTIZ, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación*. La Habana: J. Montero, 1940.

OTERO D'ACOSTA, Enrique. *Vida del almirante José Padilla (1778-1828)*. Bogotá: Imprenta y Litografía de las Fuerzas Militares, 1973.

OTS CAPDEQUÍ, José María. "Sobre las confirmaciones reales y las 'gracias al sacar' en la historia del derecho indiano". *Estudios de Historia Novohispana 2* (1968): 35-47.

PACHECO, Margarita. *La fiesta liberal en Cali*. Cali: Ediciones Universidad del Valle, 1992.

PAGDEN, Anthony. *Spanish Imperialism and the Political Imagination, 1513-1830*. New Haven: Yale University Press, 1990.

PHELAN, John Leddy. *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

POMBO, José Ignacio de. *Comercio y contrabando en Cartagena de Indias*. Bogotá: Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1986.

POSADA CARBÓ, Eduardo, ed. *Elections before Democracy: The History of Elections in Europe and Latin America*. London: Macmillan Press, 1996.

RAMOS PÉREZ, Demetrio. *Bolívar en las Antillas: una etapa decisiva para su línea política*. Madrid: Real Academia de la Historia-Gráficas 66, 1968.

RANCIÈRE, Jacques. *The Names of History: On the Poetics of Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

RAPPAPORT, Joanne. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

REIS, João José. "The Revolution of Ganhadores: Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil". *Journal of Latin American Studies 29*, n.º 2 (1997): 355-393.

RIEU MILLÁN, Marie-Laure. *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

RODRÍGUEZ, Jaime E. *The Independence of Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

RODRÍGUEZ, Manuel Alfredo. "Los pardos libres en la Colonia y la Independencia". *Boletín de la Academia Nacional de la Historia 75*, n.º. 299 (1992): 33-63.

ROLDÁN, Mary. *Blood and Fire: La Violencia in Antioquia, Colombia, 1946-1953*. Durham: Duke University Press, 2002.

ROSEBERRY William, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and Discourses*. Nueva York: E. P. Dutton and Company, 1950.

RUDÉ, George. *The Crowd in the French Revolution*. London: Oxford University Press, 1959.

RUSSELL-WOOD, A. J. R. "Colonial Brazil". En *Neither Slave nor Free*, ed. David W. Cohen y Jack P. Greene, 120-123. Baltimore: John Hopkins University Press, 1972.

SABATO, Hilda. *La política en las calles: entre el voto y la movilización, Buenos Aires, 1862-1880*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998.

______. "On Political Citizenship in Nineteenth Century Latin America". *American Historical Review 106*, n.º 4 (2001): 129-326.

SAETHER, Steinar A. "Independence and the Redefinition of Indianness around Santa Marta, Colombia, 1750-1850". *Journal of Latin American Studies 37* (2005): 5-80.

SAFFORD, Frank. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870". *Hispanic American Historical Review 71*, n.º 1 (1991): 1-33.

S. DE FRIEDEMANN, Nina, "Estudios negros en la antropología en Colombia". En *Un siglo de investigación social*, eds. Jaime Arrocha y Nina S. de Friedemann, 507-572. Bogotá: Etno, 1984.

SÁNCHEZ, Joseph. "African Freedman and the *Fuero Militar*: A Historical Overview of Pardo and Moreno Militiamen in the Late Spanish Empire". *Colonial Latin American Historical Review 3*, n.º 2 (1994): 165-184.

SANDERS, James. "'Citizens of a Free People': Popular Liberalism and Race in Nineteenth Century Southwestern Colombia". *Hispanic American Historical Review 84*, n.º 2 (2004): 233-312.

______. *Contentious Republicans: Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth Century Southwestern Colombia*. Durham: Duke University Press, 2004.

SCHAWRZ, Roberto. *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. London: Verso, 1992.

SCHMIDT-NOWARA, Christopher. *Empire and Antislavery: Spain, Cuba and Puerto Rico, 1833-1874*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999.

SCOTT, James. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press, 1990.

SCOTT, Julius S. "The Common Wind: Currents of Afro-American Communication in the Era of the Haitian Revolution". Disertación doctoral, Duke University, 1986.

SCOTT, Rebecca. *Degrees of Freedom: Louisiana and Cuba after Slavery*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

______. *Slave Emancipation in Cuba: The Transition to Free Labor, 1860-1899*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Sewell, William H., Jr. *Work and the Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Sheller, Mimi. *Democracy after Slavery: Black Publics and Peasant Radicalism in Haiti and Jamaica*. Gainesville: University Press of Florida, 2000.

Siso, Carlos. *La formación del pueblo venezolano: estudios sociológicos*. New York: Horizon House, 1941.

Skidmore, Thomas. *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

______. "Racial Mixture and Affirmative Action: The Cases of Brazil and the United States". *American Historical Review 108*, n.º 5 (2003): 1391-196.

Sourdis Nájera, Adelaida. *Cartagena de Indias durante la Primera República, 1810-1815*. Bogotá: Banco de la República, 1988.

Stoking, George. *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Stolcke, Verena. *Marriage, Class and Colour in the Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in Slave Society*. 1974. Reimpreso en Ann Arbour: University of Michigan Press, 1989.

Sweet, John Wood. *Bodies Politic: Negotiating Race in the American North, 1730-1830*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

Sweet, Leonard I. "The Fourth of July and Black Americans in the Nineteenth Century: Northern Leadership Opinion within the Context of Black Experience". *Journal of Negro History 61*, n.º 3 (1976): 258-259.

Tannenbaum, Frank. *Slave and Citizen, the Negro in the Americas*. New York: Vintage Books, 1946.

Taylor, William. "Between Global Process and Local Knowledge: An Inquiry into Early Latin American Social History, 1500-1900". En *Revealing the Past: The Worlds of Social History*, ed. Oliver Zunz, 115-190. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985.

Thompson, E. P. *Customs in Common*. London: Merlin Press, 1991.

Thurner, Mark. *From Two Republics to One Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press, 1997.

Tisnés, Roberto M. *La Independencia en la costa atlántica*. Bogotá: Kelly, 1976.

Torres, Arlene y Norman E. Whitten Jr., eds. *Blackness in Latin America and the Caribbean*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Tovar Pinzón, Hermes. *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994.

______. *Grandes empresas agrícolas y ganaderas: su desarrollo en el siglo xviii*. Bogotá: ciec, 1980.

______. "Guerras de opinión y represión en Colombia durante la Independencia". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura 2* (1983): 187-233.

TOWNSEND, Camilla. "'Half of My Body Free, the Other Half Enslaved': The Politics of the Slaves of Guayas at the End of the Colonial Era". *Colonial Latin American Review 7*, n.º 1 (1998): 105-128.

TROUILLOT, Michel-Rolph. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory". *Annual Review of Anthropology 21* (1992): 19-42.

______. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1996.

TUTINO, John. *From Insurrection to Revolution in Mexico: Social Bases of Agrarian Violence, 1750-1940*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

URIBE VARGAS, Diego, comp. *Las constituciones de Colombia: historia crítica y textos*. 2 vols. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1977.

URIBE, Víctor M. *Honorable Lives: Lawyers, Family, and Politics in Colombia, 1780-1850*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2000.

______. "The Enigma of Latin American Independence". *Latin American Research Review 32*, n.º 1 (1997): 236-255.

URIBE WHITE, Enrique. *Padilla: homenaje de la Armada colombiana al héroe de Maracaibo*. Colombia: Imprenta de las Fuerzas Militares, 1973.

VANN WOODWARD, C. *The Strange Career of Jim Crow*. New York: Oxford University Press, 1957.

VASCONCELOS, José. *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. París: Agencia Mundial de Librerías, 1920.

VERNA, Paul. *Pétion y Bolívar: cincuenta años (1790-1830) de relaciones haitiano-venezolanas y su aporte a la emancipación de Hispanoamérica*. Caracas: 1969.

VINSON III, Ben. *Bearing Arms for his Majesty: The Free Colored Militia in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

VIOTTI DA COSTA, Emilia. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

WADE, Peter. *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

WALKER, Charles. *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham: Duke University Press, 1999.

WHITE, Shane. "'It Was a Proud Day': African Americans, Festivals, and Parades in the North, 1741-1834". *Journal of American History 81* (1994): 38-41.

WILLIAMS, Eric. *Capitalism and Slavery*. 1944. Reimpreso en New York: Capricorn Books, 1966.

WOLF, Eric R. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press, 1999.

WRIGHT, Winthrop. *Café con Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin: University of Texas Press, 1990.

YOUNG, Eric van. "Conclusion: Was There an Age of Revolution in Spanish America?". En *State and Society in Spanish America during the Age of Revolution*, ed. Víctor M. Uribe Urán, 219-246. Wilmington: Scholarly Resources, 2001.

______. "Quetzalcóatl, King Ferdinand, and Ignacio Allende Go to the Seashore; or, Messianism in Mystical Kingship in Mexico, 1800-1821". En *The Independence*

of Mexico and the Creation of the Nation, ed. Jaime Rodríguez, 109-127. Los Ángeles: Latin American Center Publications, 1989.

______. *The Other Rebellion: Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence, 1810-1821*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

YOUNG, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*. London: Routledge, 1995.

ZULUAGA, Francisco, "Clientelismo y guerrilla en el valle del Patía, 1536-1811". En *La Independencia: ensayos de historia social*, ed. Germán Colmenares, 111-136. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986.

Índice analítico